

بچایا اور بچکے ہوں کو سید مارا ستہ دکھایا خصوصاً اسپر کہ جو ان سب میں بمنزلہ آفتاب کے  
 ستاروں میں ہوا اور اسپر جو اسکے پیروں اور یاروں میں ہوا اسکے بعد گنگا شرمسار  
 مہمچدان بندہ خیر خواہ ظالموں سب ہندو مسلمان نصاریٰ یہود و مجوس آتش پرست کیچہ تین  
 بنظر خیر خواہی اپنی چند خیالات پریشان کو جمع کر کے عرض کرتا ہوا امیدوار ہے کہ صاحب  
 اپنی تعصب مذہب اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں اگر پسند  
 آئے قبول کریں نہیں تو اصلاح فرما دیں پر ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں اور  
 بے سب دیکھ کر غیر نہوں کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول میں سے  
 کام چلے مگر شدت تعصب اہل زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر  
 کہ حیشل مشور نیکی پر باد گتہ لازم مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے کوئی دیوانہ بتائیگا کوئی خطی  
 بتائیگا مگر مجھے کسی سے کیا کام اپنے کام سے کام عرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھیے اسکی زالی  
 ہی رسم درہ نظر آتی ہے ایسے اتنا کچھ بنی آدم میں باہم اختلاف نظر آتا ہے کہ کہ نہیں جانا  
 اتحاد نوعی اور یگانگت سمجھنی کے برخلاف فقط اس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے  
 خون کا پیاسا پھر تپا ہے اسبات کے دیکھنے سے عقل نارسا کو سخت جبرانی پسین آتی کہ کیسکو  
 حق کہتے اور کسے باطل بتائیے کہی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان  
 ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں اور کبھی یوں ٹھنی کہ نہیں نہ سب حق ہیں نہ سب باطل کچھ  
 حق کچھ باطل ہیں ہر سپر جی تسلی نہوا اسکی تلاش رہی کہ حق ہے تو کون ہے اور باطل ہے  
 تو کون؟ ان فرض تیز حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی اسکی تلاش ہوئی کہ کیا سبیل کہجیے  
 کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہونے کو ہو آخر کو جی میں آئی کہ اتنی خرابی  
 کیون ہو اس عالم میں تو ہر رد کی دوا اور ہر بلا سوخت رکھی ہوئی ہے اس پتے پر میں  
 بھی تجس کرنے لگا جو نندہ یا بندہ آخر کو مطلب کا پتا لگا غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جو ہر  
 عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش عنایت ہوا اسی لیے دیا گیا ہے کہ اس سو حق و باطل پہنچا

اور نیک و بد کو جانین اور آدمی اگر قطع نقصان دیوی کے دریافت کرے ہیں سے وہ ہم  
 لے آتے ہیں تو اسی کام میں اسے صرف کر اور شروع سے مطلب کو جھیر اگر کوئی کام بلا تو آگے  
 چلے نہیں توخیر اول نوید بات دیکھ کہ اس عالم کا کوئی بنائے والا اور بنا کر نکلتے والا بھی  
 ہے یا یوں ہر جیسے دہریہ کہتے ہیں ایک خود رو کار ممانہ ہے اسکی فکر نہ ہو سرخچک یا توخیر  
 ایک دیکھ بے پایان نظر آیا اول تو عقل نارسا اس کم عقل کی بہت سی غلطان چپان  
 ہوئی مگر ہزار ہزار شکر اوس خالق بندہ نواز کو کہ اپنے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور  
 اچھلے سے کامیاب نکالا آنحضرت اس سوچ بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان  
 کو دیکھتے ہیں تو بنائے والے کو سمجھتے ہیں جیسے تے سے لے کر پڑے تک اس جہان میں کوئی  
 مکان نہیں کہ اوٹکا کوئی بنائے والا ہو اور کوئی سرانہ زمین کہ اوٹکے لیے کوئی نیچا والا  
 ہو تاہم اہل مکان کہ صبر کو عالم کی بے صانع کے نہیں ہو سکتا ان اگر اسے احوال میں نہ آو  
 نہ تو اور حاجت مادی کے آثار اس میں نظر نہ پڑتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کو سارا جہان  
 موجودات خود گنتے ہیں ایسے ہی عالم بھی اپنے آپ موجود ہے یہاں جس طرح انسان  
 ڈاکٹر ذلت خواری ٹپکتی ہے فلک جاند سورج ستاروں کو دیکھتے ایک سال پر قرار نہیں  
 کبھی حوت کبھی تڑول کبھی طلوع کبھی غروب کبھی نور کبھی گمن ہے آگ کو دیکھتے تو یہ  
 بیقرار ہو کہ تھامے نہیں تھمتی۔ سو اکیا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت کبھی سکون اور حرکت بھی  
 ہو تو کبھی ٹپکتی رہے کبھی پڑے کبھی پھیرے کبھی کو ماری ماری پھرتی ہے اور پانی کا گڑھا  
 کے دھکون سے کہیں لاکھین نکلا جاتا ہے اور زمین کو بے پستی کے سوائے لاچار سی سہرہ  
 کوہ کو اسپر کوئی گہنا ہو کوئی موتا ہو کوئی کھودنا ہو کوئی بھرتا ہو نباتات کا کبھی پھول  
 ہو کبھی بڑھنا کبھی تر ہونا کبھی خشک ہو جانا اور اس پر باوجود آب و خاک کے ایک سو نیک  
 اس قدر طرح طرح کے رنگ و بار لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا علیٰ ہذا القیاس  
 حیوانات علیٰ الخصوص افراد بشر باوجود اس کے کہ سب اربع عناصر ہی سے مرکب ہیں

شکل و شامگل خوب و خاصیت مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا سپر اس کے پیچھے  
 بخودک پیاس گود موت صحت مرض گرمی سردی حرص و ہوا چند ایک موکل ایک کے پیچھے ایسے  
 لگا دیے ہیں کہ جس سے شرف حیوۃ کو نبھیں بٹھ لکے جسمیں حضرت انسان کے پیچھے تو اتنا  
 کچھ لشکر کا لشکر حرص و ہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جسے اسکی فہم و دانش کو لاچار  
 کر کے تمام اسکی شرف عزت کو خاک میں ملا دیا اور چاند ار تو فقط کھانے پینے ہی کے  
 محتاج ہیں کپڑا مکان گھوڑا عزت منصب جاگیر میٹھے کتے نکلین کی کچھ پروا نہیں رکھتے  
 اور اس کے بغیر انھی گز نہیں ہو سکتی جب انسان کہ با اتفاق اشرف افراد جہان ہے اسقدر  
 ذلیل و محکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگان سرکاری اسکی گردن پکڑے ہوئے ہیں اور  
 باقی عالم کا آسمان سے لے کر زمین تک محمل حال معلوم ہو ہی چکا تو پھر کوئی عقل گوارا کرے  
 کہ سب کا رخانہ بے سراہی جو ایسی بات کہے اوی ہو قوت نہ کیوں تو کیا کیسے بلکہ غور کیجیے تو یوں نظر آتا ہے  
 کہ جسمیں کوئی خوبی زیادہ تر ہے اسکو اور روشن زیادہ قید قیود میں رکھا ہو ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ  
 اگر غیور ہو تو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قیدوں کو ایک سپاہی فقط کفایت کرتا ہو اور اگر امیر ہو کئی قید میں آجاتا ہے  
 تو گو اسے تعظیم سے رکھیں پرا د سپر بہت بہت پھر کے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لیے مقرر کرتے ہیں  
 سو ہم جو دیکھتے ہیں آسمان میں چاند سورج سے زیادہ اونستہ کوئی نہیں نظر آتا  
 اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا اور حقیقت میں دیکھیے تو انسان  
 سب سے افضل ہے چاند سورج میں اگر نور شعاع ہے تو انسان میں نور عقل ہے نور شعاع  
 سے اگر زمین و آسمان روشن ہوتا ہے تو نور عقل سے کون و مکان زمین و زمان منور  
 ہوتا ہے پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے تو وہ نور حقیقت کو دکھاتا ہے اس بیچ میں ایک  
 بات عجیب نامتھ لگی وہ یہ ہے کہ اگر اس نور کے سبب چاند سورج پرستش کے قابل ہوتے  
 تو انسان بدرجہ اولے لمبود ہوتا پر طر فہ تماشا ہے کہ اولے بانس پہاڑ کو جائیں کون کسی  
 عبادت کرتا ہے بہر حال جب ایسے ایسے اشرف اجزاء عالم اس دولت و خواری میں گرفتار ہیں

جسکے کچھ گنہگار ہوں اور ایسے ناپارہیز ہیں کہ ان تینوں میں غیور ہیں تو بلاشبہ  
 انکے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل غیوروں کے یہ بیچارے لیتا ہے اور میں سے  
 نہیں رہو دیتا انھیں خور و خور ہے اور اور ان کو اپنے پیازی کا گمان نہو بلکہ ان کو  
 خوار و زار دیکھ کر یہ بھی اور اور بھی خدا کو سپی نہیں اور جانیں کہ یہ آؤ کے انتقام کی غوی ہے  
 کہ ان سے طرح طرح کے کار لیتا ہے اور اپنے طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے بعد میں ایسا  
 قصہ ہے کہ جو حاکم بڑا مستحکم ہوتا ہے تو ماتحت کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا اور تیرہ گھنٹہ  
 کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے اسوس کہ ہوشیاروں سے اس انتقام کو دیکھ کر انتظام سلطنت  
 تو بیکار ہے نہ دیکھا کہ انتقام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے سو آئے مہربان فہر چند میں سے  
 منہ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع میں میری ایسی مثل ہوتی جاتی ہے کہ تھوڑا  
 منہ بڑی بات مگر گاہ بگاہ باشد کہ گو دے نادان و بغلط ہر دم زندہ تیرہ گھنٹہ میری تیرہ  
 اور اپنی ہمدانی پرست جاؤ یہ یعنی اسی قسم کی اس صانع سے الاطلاق کی کار سازی  
 کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے آخر میں انقلابوں کو دیکھ کر یوں  
 سوچتا ہے کہ کوئی اور بھی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے معذرا یہ بات سب کے نزدیک  
 مسلم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے تو فہم والے اپنی فہم پر محبر ہوسا کرتے ہیں اور  
 کم فہم اسکو دیکھتے ہیں کہ جو عقل فہم میں دوسروں کے زیادہ نظر آوین وہ عقل کی روش سے  
 کیا کہتے ہیں اور جو سب مساوی الاقدام ہوں تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرح  
 اتنے جو بات عقل میں خود نہیں آتی تو اس طرح سے آؤ عقل میں لاتے ہیں میں بھی اس  
 روش پر چلتا ہوں اور اس قاعدے کو برتا ہوں تا حضرات دہرہ کی گنج بھی اور اپنی  
 رہتی کی دلیل ہو جناب میں اس کے سے لیکر بڑے تاک ہندو مسلمان اگر تیرہ سو بڑے پرست  
 آتش پرست ہیں سے جسے دیکھیے اس بات پر پتا ہے کہ ہمارا کوئی خائن ہے ہم اسکی مخلوق  
 اب تعجب ہے کہ دنیا کی چھاپوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اس قاعدے کے پایہ



پر یہاں آکر فقط اس سبب سے کہ صانع نظر نہیں آتا ڈوب جائیں اگر اقرار کرنے کے لیے کھینچنا  
 ہی ضروری ہے تو دیوار کے پیچھے سے دھوان دیکھ کر آگ کا کیون یقین کرتے ہو اور گھر  
 میں بیٹھے حسن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب آسمان پر نکلا کیون سمجھتے ہو اور سڑک کے سر  
 قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیون اقرار کرتے ہو یہاں آکر غیب سے ایک دفعہ  
 دل میں آتا ہے اول اسے بیان کر لوں تو آگے چلوں وہ یہ ہے کہ اس قاعدے سے جیسا  
 نر صانع کا ہو نا ثابت ہوتا ہے بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اوس کا ایک ہونا بھی  
 ثابت ہوتا ہے ہر چند بظاہر یہ بات گو نہ خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ نصاریٰ یوں کہتے ہیں  
 کہ عالم کے لیے تین خدا ہیں اور جب وہ یہ کہیں تو اُن کے مقابل میں اگر سارا جہان بھی  
 تو قابل اعتبار نہیں کیونکہ وہ ایسے قائل ہیں کہ جنکی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ  
 دانش فرنگ ضرب المثل ہو گئی اسے طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ خالق خیر اور شر  
 اور خالق شر اور پہلے اول کو بزدان دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں اور بعض یوں کہتے ہیں  
 کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہو اوس کا خالق یہ خود ہی ہے اس سے بھی یوں سمجھا جاتا  
 کہ خالق کئی ہیں ہر حال ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں سو اس  
 تقریر سے گواہد فہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ پہلے مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض  
 کرتا ہو اگر اہل انصاف انصاف فرمایں پڑھتا ہوں کہ میری گناہی کے باعث میری  
 بات سے اعراض کر کے اور دن کی رو رہا ہے اونکی طرف نہ دہنے لگیں۔ مگر خیر  
 ہر چہ بادا بد یہاں تو اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں کہ سب بول بالا  
 بلکہ اگر کچھ غلطی ہو تو اور دن کے طفیل سے شاید وہ نکلا جائے اسلئے جو کچھ عقل و اس میں  
 آتا ہے بے تکلف عرض کرتا ہوں جناب من جو بات بظاہر خلاف عقل ہوتی ہے اوسکو بے دلیل  
 کوئی مانا نہیں کرتا مان اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں تو اہل عقل مان لیتے ہیں پر جو بات  
 بے دلیل عقل غالب کے نزدیک مسلم ہوتی ہے جیسے دو دہنی چار اوس کے خلاف پر سو دہنی

بھی ہوتی ہیں تو اس پرور نہیں ہو سکتی ایسے موقع میں یون ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری  
 عقل کا تصور ہے ہونو کچھ ان دلیسوں میں مقرر ہے اور یہ بات حقیقت میں مقول ہے  
 مثل مشور ہے غنیدہ کے یو مانند دیدہ مٹا ہر ہے کہ دھوان دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے  
 جو آگ کا علم ہو جاتا ہے تو انھوں سے تو دھوان ہی دیکھتے ہیں پر دھوان یون کہتا  
 کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے سو دھوان کی زبان سے آگ کو سننا انھوں سے دیکھنے کے  
 ہم پند نہیں ہو سکتا سو جہان ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خیر دے اور ایک طرف  
 عقل کو بے دلیل اسکے خلاف نظر آنے کو اہل عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے مثلاً ایک شخص  
 تو طلوع باغروب کے وقت کسی تیلہ می پر یا میدان میں کھڑا ہوا آفتاب کو زمین سے  
 اوجھا دیکھتا ہو اور ایک شخص انھوں سے تو نہ دیکھے پر گھڑی گھنٹہ کے حساب سے یون کہے  
 کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا یا غروب ہو گیا تو اس کا دعویٰ اس اول شخص کے پیش نہیں آتا  
 یونہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے اب ذرا کان دہر کر سنئے کہ نصاریٰ جیسے اسبات کے  
 قائل ہیں کہ عالم کے خدا حقیقت میں تین تین ہیں ویسے ہی اسبات کے بھی قائل ہیں کہ وہ  
 تینوں حقیقت میں ایک بھی ہیں اور اسبات کے اثبات کے لیے سو اسبات کے انجیل میں ہے  
 یا ہم اپنے باپ دادوں سے سننے چلے آئے ہیں کوئی دلیل بیان نہیں کرتے اور اوہ عقل  
 کے نزدیک تین کا حقیقت ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا البسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا  
 دن کارات ہونا اور رات کا دن ہونا بلکہ اس سے بھی زیادہ حتیٰ کہ عقل کے نزدیک  
 ظاہر ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے  
 میں اور اس طرح چار پانچ سہ سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل ہونے میں نصاریٰ  
 بھی سارے جہان کے شریک ہیں پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلے میں کسی کی  
 تو کیا اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔ اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر تو جب کوئی  
 یقین کرے گا کہ اوسے صحیفہ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے اور انجیل یا کسی اور کتاب کا

خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہو کہ یہ کتاب اس کی  
 اور خدا کا کلام ہے جتنا کہ کوئی سند نہ ہو کون نائیک گاسو کوئی بہت کہیں گے تو یوں کہیں گے کہ حضرت  
 عیسیٰ نے اس کے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لیے ہزاروں کرشمے دکھلائے سو یہ بات کسی کے  
 نزدیک ثابت بھی ہو تو یہ معنی ہونگے کہ حضرت عیسیٰ کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو  
 یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین  
 غرض عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا تو دو واسطوں سے ثابت ہوا  
 اور ایک کے تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطے حال جانتی ہے اور میں کہہ  
 چکا ہوں کہ شنیدہ کے بود مانند دیدہ معذرا ہمیں کیونکر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ  
 بات لکھی جاتی ہے یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ نے کرشمے دکھلائے  
 تھے یا اوس کی بعینہ نقل ہے انوکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجائے اس کے کوئی صورت سمجھ  
 میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے یا خبر صحیح پھونچے سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا  
 باقی رہی خبر صحیح اوس کی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اوس کے بیان کرنے والے ہوں  
 کہ عقل کو ان سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو جیسے کلمہ ولی کا ہونا کسی عاقل کو یہ احتمال  
 نہیں ہو سکتا کہ ولی یا کلمہ کوئی چیز نہیں یہ خبر یوں ہی غلط اور اوی ہوگی سو یہاں  
 اتنا ہونا تو معلوم ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے یا اوس کی بعینہ نقل ہے  
 بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل سریانی یا عبرانی  
 زبان میں تھی اب انگریزی عربی فارسی اردو میں جو کچھ ہے اوس کے ترجمہ میں اور اصل کا  
 کہیں تہہ ہی نہیں ملتا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے گو اوسے  
 جو چھے سے اور لوگ نقل کرین سو ہو سکتا ہے کہ مترجم دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لیے  
 کچھ بدل بدل دیا ہو یا اتفاق سے کچھ غلطی ہو گئی ہو اوس کی بعینہ نقل ہوتی رہی معذرا  
 جو ترجمہ دیکھیے کچھ نیک کچھ دوسرے کے مخالف ہے اردو میں کچھ فارسی میں کچھ اور علیٰ ہذا

جب آج باوجود اسکے کہ مسلمانوں کی طرف غریت کا الزام برابر سنتے چلے آئے ہیں بدل  
 سدل سے نہیں اڑتے تو میں نہ مانع نہیں کیسکو اسباب بھی نہ بھی تھی اگر ایسا کیا ہو تو کیا عیسائی  
 بلکہ خود پادریوں مسلمانوں کے مقابلے میں اسباب کا اقرار کیا کہ ان ہمارے علمائے ائمہ ساتھ  
 دیدہ و دانستہ بدلے یا جو اوتیس چالیس ہزار ہمارے مسلمانوں میں ہو گا تب میں اور باہرہ اولیٰ میں  
 جگہ کو متین کیا اب کچھ کہہ دو کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کمال صحیح نظر آتا ہے یا ایک کان میں نہ اوتیس کا  
 ایک ہزار افسوس تھا کہ اقرار اور بھی دلائل سے ثابت ہوا کہ عقیدہ نقطہ اپنی مانی ہوئی تحلیل  
 کے بغیر سے پرچی میں جہانے ہیں اور سوچ سمجھ سے ایسے کچھ علاقہ نہیں اور اختلاف کی  
 صورت میں جو ایک جانب کی ہتسایت یا زیادتی عقل پر نظر کرتے ہیں توجہ کرتے ہیں  
 کہ طرفین عقل کی رود سے کچھ بیان کریں اور جب یوں ہی دھینکا دھینکی کیسے جائیں  
 تو اس صورت میں اُن کا کچھ اعتبار نہ ہو گا یہاں وہ شبہ جو دانش فرنگ کے باعث پسین  
 آتا تھا رفع ہو گیا اور معلوم ہوا کہ اس بات کے انکار سے اونکی دانش کا انکار لازم نہیں آتا  
 ہاں عقل کا اوہرنہ لگانا ثابت ہوتا ہے سو یہ اور بات ہے وہ اور بات اور عقل کے اوہر  
 نہ لگانے کی دلیل فقہی نہیں ہے کہ تحلیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے  
 بلکہ اونکے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہم تن سارے کے سارے الاماثل اللہ دنیا  
 کی طرف توجہ ہیں آنکھوں میں دلی گر جا کا جانا دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے سو وہ بھی  
 کسی کیسکو نصیب ہوتا ہے سو جبکو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو اونکی عقل کو لیکر  
 کیا چاہیں اس سے معلوم ہوا کہ اونکی دانش کا شہرہ بھی نقطہ اسی سبب سے ہے کہ جن  
 باتوں میں مشہور ہیں اونکی طرف اونکی کمال درجہ کو توجہ ہے اور اگر اور دیکھو اتنی توجہ  
 اول کاموں میں ہو تو مجب نہیں کہ اوں سے زیادہ نہیں تو ادنیٰ ہو جائیں چنانچہ  
 جن علموں یا فنون میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر اونکے ساتھ محنت کرتے ہیں  
 اول سے کچھ کم نہیں رہتے بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں الغرض دین کے حصے کی

توجہ بھی اس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے پر انصاف کی جستجو ہو پھر کیونکر اور وہ اسے دانش دنیا میں فوق نہ لیجائیں سو اس قیاس پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جنہیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی انہیں دین کی عقل میں بہ نسبت اور ابناء جس کے تفوق ہوگا اب بات دور جا پڑی کہنا تھا کچھ کہنے لگا کچھ خدائے چاہا تو کسی اور موقع میں اس بات کو پورا کر دینا اب اس جھگڑے کو یہاں ہی چھوڑ کر پھر اسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں کہ جسکا بیان کرتا تھا جناب من ہم اگر انصاریوں کی خاطر سے شرم اگر اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں اور بظاہر یوں ہین کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اسطور سے نہیں چلتا پر قطع نظر اور دلیلوں کے جو وحدانیت کے اثبات میں کافی ہیں یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے ایک ہونے میں انصاری ایک طرف ہیں اور ساراجہان ایک طرف بلکہ انصاری بھی غور سے دیکھیے تو عقل کی رو سے سب کے ساتھ ہیں تو موافق قاعدہ مذکورہ کے اونکا قول غلط ہوگا اور حیب یہ قول غلط ہوا تو تین خداؤں کا ہونا جو اس قول کا نصف ہے قول بے قائل اور اگر سہلنا کہ انصاری کا عقیدہ صحیح بھی ہو تو موافق مثل مشہور کے دروغ گور حافظہ بنا شد وہ آپ ایک ہونے کے قائل ہو گئے اور اپنی خلاف ضمی اس ایک قاعدے کو ثابت کر گئے اس تقریر سے انصاری کا قول تو غلط ہوا پر بجانب اللہ غیب سے ایک اور بڑی بات حل ہو گئی کہ تفصیل اوسکی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اوس بات کا ہوتا ہے کہ جو میو اسطہ اوسکے نزدیک مسلم ہوتی ہے اوسکا نہیں ہوتا کہ جو بواسطہ کسی ضعیف یا قوی دلیل کے ہو سو بسبب اسکے جیسے ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا غلط ہے ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم ہونا محال اور غلط ہو کیونکہ یہ بات عقل کے نزدیک اسطہ اور بیول مسلم ہے کہ خالق کسی بات کا محتاج نہوا اور بشر کو احتیاج لازم ہے وہ بھی یہاں تک کہ بھوک پیاس گوہ موت صحت مرض وغیر ذلکا کا اوسپر زور چلتا ہو

پہلے معلوم نہیں کہ سری رام اور کھنیا جی اور حضرت سیسے اور حضرت عزیز کو خدا یا خدا کا  
 بیٹا کیونکر سمجھ لیتے ہیں است ورت بین خداؤن کے معقد ہونے کا اگر کہیں سے مجبور ہوتا  
 پتا بھی ملے تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے اب باقی رہے وہ لوگ کہ خالق نہیں  
 ان کے نزدیک اور ہے اور خالق شر اور اور یا بندہ کو اپنے افعال اختیار یہ کا خالق  
 جانتے ہیں اور یہ اختیار ہی کا مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں سو انہیں خبر  
 کے لوگ بھی ایسا طرح سے ایک ہونے کے قابل ہوئے کیونکہ اول تو وہ اپنے آپ کو بڑے  
 موجد و مین گنتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں  
 اور دوسرے اونکی اسی بات سے ان کے ذمے توحید لازم آتی ہے کیونکہ بندہ تو مخلوق خدا  
 ہوا اور وہ ایک ہے اور اس کے افعال اونکی مخلوق ہوئی اور وہ لاکھوں کرڈیوں  
 ایک ایک آدمی صبح سے شام تک نہاد و ن کام کرتا ہے اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی  
 نہیں اور اس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہیں اور وہ ہاذا  
 اور صاحب اختیار ہیں اور فرشتہ ہی فقط ان کے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی  
 قسم کی چیز ان کے برابر نہیں ہو سکتی سب کے تو اور بھی زیادہ ہونگے تو اس صورت میں  
 بندہ کی مخلوقات خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئی اور یہ بات خدا کی عظمت و قوت اور  
 بندہ کی پستی و ناچاری و عجز کے ایسی خلاف ہے کہ جیسے ایک کا تین ہونا یا دو پر  
 پانچ اور خدا کی عظمت و قوت اور بندہ کی پستی و ناچاری بھی سب کے نزدیک  
 خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک مسلم الثبوت بلکہ بعد غور کے اسی درجے کی ہے  
 اور اس جگہ شاید کسی کو کلام ہوا ہی لیے میں سے بھی جی میں آتا ہے کہ اسکو مفصل لکھوں  
 مگر اس اندیشے سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے اور مطلب رہ جائیگا فقط اتنا انا  
 کافی سمجھ والوں کے لیے کیے جاتا ہوں کہ دو دوئی چار عقل کے نزدیک یقینی ہے تو  
 اس کے یہی معنی ہیں کہ جب قائل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کے دوئے ہوئے ہیں

خوب سمجھ لے گا تو پھر نہیں ہو سکتا کہ دودنی پانچ یا دودنی تین مثلاً کہنے لگے ہاں  
 اگر دودنے کے تین اور دودنی کے تین کن سمجھ لے تو پھر وہ قیامت تک دودنی چار  
 نہ کہیگا بلکہ دودنی تین ہی کہے جائیگا اس طرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت  
 کے معنی خوب سمجھ لے گا تو پھر اوس سے نہیں ہو سکتا کہ خدا کو عظیم کہے یا قدیر سمجھے  
 اور اس طرح جب بندہ اور عزیز کے معنی سمجھ لے گا تو پھر اوس کو قدیر و عظیم نہیگا اور جو اس پر  
 بھی اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ لگائے جائے اوس سے کلام نہیں تیسرے یہ ہو کہ سب  
 جانتے ہیں کہ اگر انسانی اختیار یہ انسان کے اختیار میں ہیں تو اختیار تو انسان کے اختیار  
 میں نہیں کیونکہ یہ تو کوئی فعل نہیں جو اسے بھی اختیار ہی بھی کہیں بلکہ جیسے آدمی ہوتا  
 اور اندہ پیدائشی ہونا یا انکھیا را ہونا یا گوگاہرا پیدائشی ہونا یا خلافت اس کے اختیار میں  
 نہیں خدا نے جیسا بنا دیا بن گیا اختیار بھی خدا نے پیدا کیا ہے قطع نظر اس کے ظاہر ہونے کے  
 اختیار تو جہان کے ساتھ ہیں جب یہ نطفہ یا اور کچھ تھا تو نہ جان تھی نہ اختیار تھا جب  
 خدا نے جان عطا کی اختیار بھی عطا کیا بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے اس طرح قدرت  
 جو انسان کو عطا کی ہے وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے جب مائع یا پاؤں کشی کا مثل ہو جائے  
 اور قدرت جاتی رہتی ہے پھر کیوں نہیں ہو سکتی قدرت پیدا کر کے کام کرنے لگتے اور ایک  
 ایک کام میں سوائے قدرت اور اختیار کے مائع یا پاؤں آنکھ نہاک وغیرہ کی ضرورت پڑتی  
 ہے پھر ایک ایک کام کے سبب ہزاروں ہوتے ہیں اور یہ سب بتما ہوا ان کے ہمارے  
 اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کیے ہیں اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہو غرض جتنے ایک کام  
 کے سامان ہیں وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں پھر بندہ کیونکر خالق ہو سکتا ہے  
 بھی بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے تو بعینہ یہ اسی مثال ہے کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار  
 پر ٹکرا کرین آدھین ایک دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں پکھیتی پیدا ہوئی ہے  
 وہ کھیت بھی تیرا ہے اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا اور بیل ہل پاتا تھا اور جو کچھ سامان بیج کو

ہونے سے لے کر ایک اشغال میں آئے وہ بھی سہ تیرے ہی تھے اور روپیہ بھی سب تیرا  
 ہی صرف میں آیا یہ سب کچھ ہے لیکن پیداوار میری ہے مگر ایسے ظالم کا جواب بجز سزا  
 اور کچھ نہیں ہوتا اور ہر اہل فہم یون ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی  
 دعویٰ چاہے اکثر غرض اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول و انون کو توجہ کا  
 بنا چاری قرار کرنا پڑا اور خلافت اُن کے دعوے کا بالکل انہیں کے دعوے سے لازم  
 آیا یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی راند ہو گئی یا میرا بچہ یتیم ہو گیا  
 ظاہر ہے کہ اس کا ہونا اور یہ کہنا خود اُس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے تو گو ظاہر میں  
 یون کہے کہ میرا بچہ یتیم ہو گیا یا میری بی بی بیوہ ہو گئی پر حقیقت میں یون کہتا کہ  
 کہ میری بیوی سہاگن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے ایسی ہی اس طرح یہ فرق  
 بھی بظاہر تو یون کہتا ہے کہ افعال اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے اور حقیقت میں  
 اور یہ یون کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے اس صورت میں یہ فرق بھی توحید قائل  
 ہو باقی رہے وہ لوگ جو خالق خیر اور خالق شر کے جدا جدا قائل ہیں ان کو بھی اگر  
 بنور دیکھے تو ایک خدا کے قائل ہیں اور اُن کے قول سے بھی مثل فرقہ سابقہ کے اُن کے  
 قول کا خلافت لازم آتا ہے تفصیل اسکی موقوف ایک مقدمے پر ہے اول اسے کان  
 دہ کر سنیے من بعد مطلب کی بات عرض کرونگا جناب من ہم جو بُرے کام کرتے ہیں مثل  
 چوری زنا وغیرہ اور اُس کے کرتے سے بُرے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ بُرائی  
 عائد ہوتی ہے اگر خدا کو اُن کاموں کا خالق کہینگے تو اُسکی طرف اُنکی بُرائی  
 رجوع کر گئی یا نہیں اور اسے بھی ہم اُن کاموں کے سبب بُرا کہہ سکیں گے یا نہیں  
 سوائے دُفرون کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ  
 فرق نہ معلوم ہوا اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم بُرے کاموں کے کرتے سے بُرے کہلاتے ہیں  
 خدا کو اُن کا خالق قرار دینگے تو خدا کا بھی بُرا ہونا لازم آئیگا اس بچاؤ کے لیے عقوبت

توحید اور خدا کا خالق بننا



تو یوں کہا اور اُدھون سے روٹ پر آئیں سچچان کے فہم ناقص میں یوں آتا ہے  
 کہ یہ کچھ بات نہیں پیدا کرنا کچھ اور کام کرنا کچھ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق  
 ہے قیاس کرنے کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں اگر یہی  
 قیاس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جایا کرتی ہے پر نور آفتاب  
 پاخانہ بنیاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اولٹا اُسے بھی شور کر دیتا ہے  
 اسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کا محیط ہے پر اُن چیزوں کی بُرائی اُسکو لازم  
 نہیں آتی بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے  
 وہ جگہ ہی بُری اور ناپاک ہو جاتی ہے اور اُسکا بننا لے والا بُرا اور ناپاک نہیں ہو سکتا  
 ظاہر ہے کہ اگر ہوشیار اور کار گیر کو زہر گرجان بوجھ کر کوئی بُری سی شکل کا برتن بنائے  
 یا کوئی بُرا مشاق خوشنویس دیدہ و دانستہ ایک بُرا لفظ کسی کا غد پر لکھ دے یا کوئی  
 آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اُٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے تو اُس برتن اور اُس  
 حرفت ہی کو بُرا کہیں گے اور کو زہر گر اور خوشنویس کو بُرا کہیں گے اور اُس کپڑے کو  
 ناپاک سمجھیں گے پر اُس آدمی کو چہنے اُسے ناپاک بنادیا ناپاک کہیں گے اور جس صورت  
 میں ہمارا تنازع ہے وہاں یوں نہیں ہے کہ انسان اُن حرکات اور سکنت کا محل ہے  
 اور مقام ہے سو اُنکی بُرائی سے اگر انسان بُرا ہو جائے تو عجب نہیں پر خالق بڑا نہیں  
 ہو سکتا دیکھنے کی جاسے کہ پتلیوں کے سانگ والے کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور  
 حرکات موزون اور خوش آئندہ مثل ناچ وغیرہ کے کراتے ہیں اور کسی پتلی کو یوں نہیں  
 بقاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکات ناموزون کراتے ہیں تو سب یوں نہیں کہتے ہیں کہ فلاں  
 پتلی خوب ناچتی ہے فلاں بُری پریوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچایا بُرا ناچایا اُسے  
 برا کیا بلکہ اُسکا بُری طرح ناچنا بھی اُسکی نسبت اچھا ہی گنا جاتا ہے اسی لیے کہ  
 اُسکی غرض جو تماشا ہے دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے الغرض بڑے کام کے پیدا

کرے سے خدا کی طرف برائی عائد نہیں ہو سکتی اور جب برائی عائد نہ ہو لی تو اس کے تقنین  
 برائے بھی نہ ہوا اور جب برائے نہ ہوا تو اچھا ہو گا اور جب برے کام بھی خالق کے حق میں اچھے  
 ہوں تو خالق شر بھی خالق خیر ہوا اور خالق خیر تو اس کے نزدیک ایک ہی ہے تو نہیں  
 وہ دو بتاتے تھے وہ ایک ہی نکلا اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں  
 اچھا ہو اور ایک کے حق میں برا کیسوا سٹے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطریق  
 کو قید کرنا ماحولناؤں کے حق میں برا ہے پر بادشاہ کے حق میں اور اس کی سلطنت کے  
 انتظام کی درستی کے لیے ایسا ہی ہے کہ جیسا کار گزار و نگار نظام و اکرام کرنا منہ پر کھانا  
 اور سیاست بادشاہ کے حق میں دو فوٹ خیر ہی ہیں پر جب کے ساتھ کچاتی ہے اُن کے حق میں  
 رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر الغرض یہ فرقہ بھی اپنے خلاف مرضی بے کے جس کے ساتھ  
 ہو لیا اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے پر زکار ایک ہی کو جانتے ہیں بلکہ  
 اپنی غلط فہمی سے جسکی طرف سے ابھی اشارہ گزرا یوں کہتے ہیں کہ دسے سب اسی کا ایک  
 منظر ہیں وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے باقی رہے بہت  
 یا اور مہبود اُن کے سوا انہیں خالق نہیں سمجھتے ہیں گو عبادت کرتے ہوں تو جس کے قاعدہ  
 مذکورہ سے جو جس ہمارا مطلب ثابت ہو ا کیونکہ اوسمیں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں  
 اور یہاں سب ایک ڈال ہو گئے اور اگر بالفرض والا تقدیر یوں کہیں کہ یہ فسطح  
 کی سطح باقیوں کے جو موجد ہیں موافق نہیں تو بھی اس قاعدے سے یہ مطلب ثابت  
 ہو جائیگا کیونکہ ابتدائے آفرینش عالم سے ابتک سب موجد و نگا حساب کیجیے اور اوسے  
 حاصل جمع ان فرق مذکورہ کا نکالے تو اُن کو اُن کے ساتھ نسبت عشر عشر کی بھی ہوگی  
 پھر اُن میں وہ وہ صاحب کمال گزرے ہیں کہ بیان نہیں ہو سکتا حکماء یونان اور  
 پیشوایان بنی اسرائیل کہ جنہیں وہ اپنا بنیادی کہتے ہیں اور پیشوا اور علماء اہل اسلام  
 کو ایک پلے میں رکھیے اور اراکین فرقہ ہرے مذکورہ کو ایک پلے میں پھر اُن میں قیاس

اور انکے اقوال کو انکے اقوال سے موازنہ کیجیے اور محنت اور توجہ کو جو دین کے طرف  
 رکھتے تھے انکی بے توجہی اور غفلت سے ملائیے اور انسان کے کہے کہ کس طرف جی ڈھکتا  
 ہر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثبات توحید کے لیے کچھ اور بیان کیجیے کیونکہ  
 جیسے اس قاعدے سے توحید ثابت ہوئی یہ بھی ثابت ہو گیا کہ کوئی جہان میں سنسکر  
 توحید ہی نہیں کہ اس کے مقابلے میں کچھ لکھے ہر کوئی توحید کا مقرر ہے گو اسے اپنے اقرار کی  
 خبر ہو یا نہ ہو اور ان لوگوں کی دلیلون کا حال بھی معلوم ہو گیا جو خلاف توحید پر تکیہ  
 جمانے ہوئے عیسائی ہیں مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدہ سے مطلب کا ثبوت ملتی ہو تا ہے یقینی  
 نہیں ہوتا جیسے اس قاعدہ کی تقریر کے ضمن میں اور ان کی دلیلون کا فاسد ہونا یقیناً  
 معلوم ہو گیا ویسے ہی اپنے مطلب کے لیے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیے دشمن کے گھر کے  
 ڈھبجانے سے اپنا گھر نہیں بنتا اپنا گھر فونبائے ہی سے بنتا ہے اسی لیے جو کچھ ہم نارسا میں  
 آتا ہے اہل انصاف کی خدمت میں گزارش کرتا ہوں حضرت من اگر دیا کسی مصنف  
 ہونگے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل فحشیت و نابود ہوتا کیونکہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ  
 جو خدا ہو گا وہ زمین کوئی کسی طرح کی کسر نہوگی اگر کسر ہوگی تو ہم میں اور آسمان  
 کیا فرق رہا ہم بھی تو بندہ اسی سبب سے ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں اور  
 جسمیں نقصان ہوتا ہے وہ آپ سے موجود نہیں ہو سکتا ورنہ اسے وجود کا اختیار  
 ہوتا تو اپنے لیے ساری خوبیاں موجود کر لینا جسے کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے وہ اپنے لیے  
 کبھی کبھار ہے جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھے مخلوقات ایک کے  
 ہوں اور آدھے ایک کے ہوں نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ کی خدائی کی کمی اور  
 کسر ہوگی بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہو گا اس صورت میں جیسا وہ کامل  
 ہو گا وہ کسر پر بھی اسکی تاثیر کامل ہی پڑیگی اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی اسی  
 مثال ہے جیسے آفتاب پانچا ند وغیرہ اور زمین آسمان وغیرہ کی آفتاب سے آفتاب

کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے اور ہر ایک کو حسب جو مسئلہ منور کرتا ہے اور  
 اور چیزیں تو نقطہ نظر سے لگتی ہیں بلکہ ان کا اوتھ ہی نور سے کچھ اور مال ہو جاتا ہے نور بھی منور ہو سکتا ہے اور  
 اور ذکا بھی منور کر دیتا، انقرض جتنا پائندہ روح میں فرشتے، انسانی کی شعاعوں میں اور چیزوں  
 منور ہو نہیں فرمیں جو پس جب خدا کا وجود پڑا ہی کامل ہوا تو حضور بہت کامل ہی ہو مخلوقات میں  
 وہ وہی و سرب کر کیا اب اگر ایسے ایسے دو یا کسی خدا ہونگے اور مخلوقات مشترک ہوں تو ہر طرف سے  
 کامل ہی بلکہ وجود ہر مخلوق کے اندازہ اور جو میل کے موافق آئے گا کہ زمین گر بھر بالشت میں بائیں  
 اور ہر دیکھتے ہیں کہ ایک سانچے میں دو چیزیں اور ایک سر بھر کے برتن میں دو سیر  
 اناج اور ایک جوتی میں ویسے ویسے دو قدم اور ایک انگرکھ میں آؤسکے موافق  
 دو بدن اور ایک بنیام میں اُسی مقدار کی دو طواریں اور ایک مکان میں آؤسی  
 کی گنجی بیش کے موافق دو چند اسباب نہیں سماتا اور جو دھنگا دھنگی سے ایک میں  
 دو کو توڑنے لگتے ہیں تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ چھوٹ کر برابر ہو جائے ہیں  
 سو اگر دونوں خداؤں کی طرف سے ہر پورا وجود ایک مخلوق میں سمائے لگے بیشک  
 وہ مخلوق معدوم ہو جائیگی یا ان اگر خداے قائلے کے وجود کا کمال ثابت ہوتا بلکہ احوال  
 نقصان کا ہوتا تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور بلکہ کامل نور ہو جاتا ہے  
 ایسے ہی دو خدا کے وجود کا ہر توہ بلکہ کمال کو بھونچ جاتا ہے مگر چونکہ اس کا کمال ثابت  
 ہو چکا ہے تو اب بجز معدوم ہو جانے کے چنانچہ مرقوم ہوا اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے  
 پر تو اس کے مٹنے سے حاصل ہو گا ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی جھلکا جس سے بجا توڑ  
 مٹنا ہم دیکھتے ہیں کہ وہ دو وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں اگر ہر ایک  
 ہی خدا کے خزانے میں ہوتے تو بیشک دونوں بلکہ ایک سے بڑھ جاتے پس یہ صورت میں  
 ہر خدا میں آدھوں آدھ کا نقصان نکلا سو ہمارا ایسے خداؤں کو جن میں نقصان  
 اور کمی ہو سلام ہے ہم اوسے ہی خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور

اوسى سے وجود کون و مکان ہے سب چیزیں اوسى کے سہارے اور جبر و تسبیہ پر قائم ہیں  
 وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں وہ سبکی اصل ہے اور سب اوسى کے فرع ہیں اور کیوں نہ  
 جس کا رخانہ کو دیکھیے ایک اصل پر قرار ہے نور آفتاب کو دیکھیے تو ہزاروں مکانون  
 اور ہزاروں روشند انون میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے پر سب کو آفتاب کے ساتھ  
 رابطہ ہے جو اوس سے ٹوٹ کر بگاڑ لے تو ایک کا بھی پتہ نہ ہے عدد کے سلسلے کو نظر کیجیے تو  
 اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے کہیں دو ہیں کہیں تین کہیں چار کہیں پانچ کہیں  
 دس کہیں بیس کہیں سو کہیں ہزار علیٰ ہذا القیاس اور سپر کہیں خبر کہیں مجذوب  
 کہیں حاصل ضرب کہیں مضروب کہیں فیہ کہیں حاصل قسمت کہیں مقسوم  
 کہیں مقسوم علیہ وغیرہ پر سبکی اصل وہی ایک ہے اگر ایک نہ تو سب شیطان کی سی  
 انٹری سلسلے اعداد کے نسبت و نابود ہو جائیں۔ موجوں اور طیلون کے کارخانوں کو  
 دیکھیے تو سبکی اصل وہی ایک لگتی ہے شاخوں کو دیکھیے تو سبکی اصل جڑ ہے آدمی وغیرہ کو  
 دیکھیے تو سب ایک اصل میں جسے انسانیت وغیرہ کہیے مشترک ہیں اس طرح حیطہ  
 نظر پڑتی ہے کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سر منشا نہیں ہے ہر  
 سر منشا کو کو دیکھیے تو اون کا کوئی اور سر منشا ہے اور اس طرح اوپر تک چلے چلو مثلاً  
 مجھے میں ہم میں ہندو مسلمان نصاریٰ میں تو آدمیت مشترک ہے اور سر منشا ہے اور  
 آدھے ہر فرد بشر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے اور اپنے احکام مثل کلام گفتگو شکل  
 صورت کے جاری کر رکھے ہیں تمام اوسى رعیت تا بعد ازین جو صورت ملتی ہے او  
 سے انکار نہیں ہو سکتا جو انداز ملا اوس سے بدل نہیں سکتا بول چال کا تمنا اپنے جی  
 سے دور نہیں کر سکتا اسی طرح گھوڑوں میں اور سر منشا ہے اور گدھوں کی اور  
 اصل ہے اور کتوں کی اور اصل ہے ان سب اصلوں کی اصل جاندار ہوتا ہے اور ہر جاندار  
 کی علحدہ اصل اور اون کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سر منشا ہے پھر اونکی اصل اور

جامداروں کی اصل حسیت کی حکومت ہے اسپلرج اور ترک جیلے چلو سارے عالم میں  
 وجود کا اشتراک ہے ہر نیک شے مشترک عین اشیاء متعدد و نہیں ہو سکتی ہے تو تعدد  
 کیوں ہو یوں سمجھتے ہیں آتا ہے کہ وجود عین عالم اور عین موجودات نہیں بلکہ باہر  
 کہ بولا کرتے ہیں فلالی شے موجود ہے اور فلالی موجود نہیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ  
 وجود عالم کی ذات سے ایک جدا چیز ہے نہیں یوں نہو سکتا کہ ایک شے کبھی موجود ہو  
 کبھی نہ ہو بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی مہذا سب کا وجود کسان نظر آتا ہے نیسے سبط  
 آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں ویسے ہی ہمیں نہیں موجود کہتے ہیں دنان وجود کا  
 کچھ اور نام نہیں ہو گیا یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو دھوپ ہی  
 کہیں گے ویسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں  
 اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اس کے سبب دو نام ہو گئے ہیں آسمان زمین کے  
 وجود کا کچھ اور نام ہو اور ہمارے تمھارے وجود کا کچھ اور نام ہو ان جیسے دھوپ  
 معن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور معن تنگ میں کم آتی ہے  
 اور تھوڑی دیر رہتی ایسی ہی زمین آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیر پا ہے اور ہمارا  
 تمھارا وجود کم ہے اور چندان دیر پا نہیں آفتہ اشتراک وجود کے قریب سے معلوم ہوا  
 کہ وجود عالم میں اور عالم میں فرق ہے یہ دونوں بالکل ایک شے نہیں بلکہ باہر  
 کہ ایک شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک  
 خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شے ہے اصلی اور ذاتی نہیں اور جب وجود عالم عارضی  
 اور خارجی اور مستعار ٹھہرا اصلی اور ذاتی نہوا تو ہم بقیاس اس بات کے کہ جیسے گرم  
 پانی کی گرمی جو عارضی خارجی مستعار ہے آگ کی عطا کی ہوئی ہے جیسی گرمی اصلی اور ذاتی  
 ہے یا جیسے قلعی وار آئینہ کا نور جو آفتاب کے مقابل ہوا اصلی نہیں بلکہ آفتاب کا نفیس  
 جھکا نور اصلی اور ذاتی ہے بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود جو اصلی

اور ذاتی نہیں ایک شے عارضی ہے کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہو گا جس کا وجود اصلی  
 ہو گا وہ بجز صانع کے اور کون سے غرض یہاں سے یہ جی ثابت ہو گیا کہ یہ عالم خود بخود وجود نہیں  
 موجود نہیں بلکہ اسکے لینے کوئی موجود ہے اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالہ کا  
 شروع ہوا ہے اہل اسیات سے تو تسلی ہوئی کہ اس عالم کا وجود اصلی نہیں بلکہ ایک  
 عارضی ہے تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی جو اصلی نہیں عارضی ہے آگ کا فیض ہے جسکی  
 گرمی اسی ہے پس ایسے عالم کا وجود عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہو گا اور وہ  
 موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا ہے مگر چونکہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے چنانچہ اوپر  
 مذکور ہوا تو جیسے آفتاب سے گونہار ناہگم دھوپ پھیلے ہر سبکی سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہے  
 ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پر توہ ہے  
 سو اس سے ہی ہم خدا کہتے ہیں بانی رباً پر شبہ نہیں مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا  
 فرق نہیں جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر  
 آتا ہے جیسے اس میدان کی اور اوس میدان کی دھوپ پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر  
 کئی آفتاب ہوں تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور ملکر رات کو یکساں نظر آتا ہے ایسے ہی  
 اُن آفتابوں کا نور بھی بلکہ یکساں ہی نظر آئے تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں  
 اور سب کے وجود کا پر توہ بلکہ یکساں نظر آتا ہو تو کیا بعید ہے سو اس شبہ کا جواب اول تو یہ  
 ہے کہ ابتدا میں اس تقریر کے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کارخانہ کو دیکھیے وہ کسی ایک چیز  
 منقطع ہوتا ہے اور جس سلسلے کو دیکھیے کسی ایک پر مبنی ہوتا ہے چنانچہ دو چار مثالیں آئیں  
 دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے اور عدد کا سلسلہ ایک پر اور موجودات کا  
 پانی پر اور سوا اسکے اور بھی بیان کی گئیں سو معلوم ہوا کہ جتنے جہان میں بھی مثالوں میں  
 وہ کسی ایک شے کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں جیسے مخروط یا زاویہ یا گاجس کے نیچے کی جانب  
 ایک نقطہ پر سمٹتے چلے آتے ہیں اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت اختیار مذکور بھی اس سر

کون سے اقسام کے وجود

اشیا اور جو وہ میں سے ہے بنے موجود کی قسم میں سے ہے جیسے ہم نرم انسان کی قسم میں سے اور پھر اشیائے مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے کیونکہ آفتاب پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اہل بیت ہو تاکہ انکی وحدت کسی طرح زائل ہو سکتی تینے کسی طرح سے تقسیم ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش ہوتی تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے یہ بھی عارضی ہوگی اور اسی موجود اصلی کا فیض ہوگا جیسا کہ فیض وجود عام ہے تو دنیا کے اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی اور یہی ہمارا مطلب ہے۔  
 اختلاف کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کی اقسام میں سے نہیں غلطی کے باعث اس سے موجودات میں سے شمار کرتے ہیں بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہی کثرت کا بننے والا ہے ہے کیونکہ جو دیکھتے ہیں کہ نور آفتاب ایک شے واحد ہے پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دو روشندان برابر ہوں تو سبب پنج کی اندھیری کے ہر روشندان کا نور جدا معلوم ہوگا تو اصل یہ کثرت اندھیری کے سبب معلوم ہوتی ہے اگر ادا ہر ادا ہر پنج میں اندھیرا نہ ہو تو دیوار کو مکان پنج میں سے اوتھاؤ اولین تو سبب گناہ نور ہی ہو جاوے اور یہ فرق اور امتیاز اور اندوہ کا نام کثرت ہے باقی نہ رہی اور چونکہ اندھیرا نور کے ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم کا تو معلوم ہوا کہ کثرت عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے کچھ وجود کے اقسام میں سے نہیں البتہ کوئی بون نہ ہو کھا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کے اقسام میں سے ہے اور وہ وجود عالم عارضی ہے تو یہ بھی کسی موجود حقیقی کا فیض ہوگا تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر ہو کیونکہ دوسرے کو فیض اسی چیز کا ہوتا ہے جو اپنے اندر ہوتی ہے آگ میں اگر گرمی ہو تو دوسرے کو گرم کیا گرم کرے اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف وجود کے اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں جیسے مثلاً بننا ہونا تو وہ ضرور ہیں کہ خدا ایسا نہیں ہے اور جو اوصاف عدمی ہوں جیسے مثلاً ناپائیدار ہونا وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہیں اور یہ بھی ثابت ہو کہ جو موجود اصلی ہو اور ہمیں کسی طرح تقسیم کی گنجائش نہ ہو



نہیں تو وحدت ہو اوصاف وجودی میں سے ہے چنانچہ ابھی ظاہر ہوا اوسمیں اصلی نہو حالانکہ  
 یہ محال ہے کہ وجود تو اوصاف کا وجود ہو اور سب قسم کا وجود موجودات کو اوس سے پہنچے اور  
 ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اوسمیں جتنی قسم کے اصلی نہون اور یہ بھی  
 ثابت ہو کہ وجود اوس کا عین ذات ہے اور ذات اوس کی عین اوصاف ہے اور اوصاف اوس کے  
 عین وجود ہیں یہ نہیں کہ ذات اوس کی اور ہے اور اوصاف اور ہیں اور وجود اور ہے ورنہ  
 دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ اوسمیں وحدت اصلی نہو حالانکہ اوس کی وحدت کا اصلی نہو  
 ابھی ثابت ہوا دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بسبب اس کے کہ ہماری ذات پر ایک شیخ زادہ ہے  
 عارضی ٹھہرا ایسی ہی اوس کا وجود بھی عارضی ہو گا پھر وہ موجود اصلی کیون ہو گا القصہ وہ  
 ایک شیخ و مفرد و بسیط ہے کہ عقل میں اوس کا مرکب ہونا کیسے طرح نہیں آسکتا اور ان مضامین کی  
 شرح خدا کو منظور ہے تو کہیں آئندہ کچھ ایسی دوسری بات کہ جس سے تقریر دلیل مرفوم بالا میں  
 احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ ہے یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع ایجاد عالم  
 میں شریک ہوں تو وہ دونوں جیسے صانع ہونے اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہونگے  
 ویسے ہی کسی بات میں علیحدہ بھی ہونگے کیونکہ جہاں تعدد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے  
 ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علیحدگی بھی ہوگی مثلاً دو آدمی باوجود دے کہ آدمیت  
 میں شریک ہیں کسی کسی بات میں علیحدہ بھی ہیں جیسے شکل صورت قد قامت مکان زبان  
 رنگ روپ مزاج وغیرہ اگر علیحدگی اور فرق نہ ہو تو تعدد ہرگز نہو وہی ایک آدمیت رہے  
 جیسے یہ بات ثابت ہو چکی کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی  
 ہوں تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علیحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی  
 چاہیے تو اب دوسری بات سینے کہ ایسی جگہ نام باعتبار اوصاف خصوصیات کے ہی ہو اگر تاہا  
 مثلاً کلوہ ہو وغیرہ یا عورت مرد یا ہندو مسلمان اگر نیز ہو دو ان خصوصیات ہی کا نام  
 ہے آدمیت جو ایک شیخ مشترک ہے وہ ان امور سے علیحدہ ہے اوسکو نہیں کچھ دخل نہیں

اسی واسطے اگر پوچھتے ہاں کہ کونسا کونسا ہے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ غلات کا بیٹا غلات ہے  
 پوتا غلاتی بیکہ کا رشتہ والا غلاتی شکل صورت کا غلات القیاس غرض اس ال کے جواب  
 میں اُسکی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ نام نیز اور پہچان کے یہ  
 ہوتا ہے پہچان اور نیز اگر محال ہوتی ہے تو خصوصیات ہی جانتے سے ہوتی ہے۔ غرض  
 کلو بد ہو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں آدمیت مشترک ہے اسبطر آدمی گھوڑا گد باغیر  
 چند خصوصیات کا نام ہے کہ جنہیں زندگی اور جاندار ہونا مشترک ہے اسبطر اوپر تک  
 پہلے چلو سب سے اوپر جو اشتراک ہے تو وجود میں ہے یعنی وجود سب میں مشترک ہے اب  
 سمجھنا چاہیے کہ دافق قاعدہ مذکورہ کے سب موجودات جیسے وجود میں نہریا ہے ایسے ہی  
 کسی کسی بات میں مخصوص جی ہو گئے یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی نہ گئی کہ جنک سبب  
 ایک دوسرے سے متمیز ہو گا اور ہر ایک کے جدا جدا نام ہو جائینگے سو ان خصوصیات ہی کو  
 تقریر قوسہ بالا میں ذات کہا ہے یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوا بے وجود کے پائی جاتی  
 ہیں ان سب کے مجموعے کا نام ذات ہے مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے جتنا کہ  
 اوسکے ساتھ وجود نہ گئے وہ کچھ چیز شمار میں نہیں آتی لہذا بے وجود کے موجود نہیں پہنچتی  
 اور اوسکے موجود ہونے اور اوسکے ساتھ وجود کے لگنے کے۔ معنی ہیں کہ جیسے درود یوار  
 زمین پہاڑ آفتاب کے سب جو منور اصلی ہے منور ہ جاتے ہیں اور اونکی تیسر کی اور اندر ہر  
 جو ذاتی ہے زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی خداوند کریم کے باعث جو موجود اصلی ہے ذات کی  
 یعنی ان خصوصیات کی منشی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے اور ایک طرح کا وجود حاصل  
 ہو جاتا ہے پر جیسے درود یوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں  
 ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں آفسر  
 جیسے مثال دگر میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں اور منور ہے  
 تو آفتاب ہی ہے چاہے وہ قانون وغیرہ میں جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچتی ہو

اور کچھ نکل برآتا ہو وہاں سپید اور سیاہ برابر ہو جاتے ہیں ایسے ہی موجود اصلی کے ہوا  
 جو چیز نہ اصل سے معدوم ہے اگر کچھ وجود اس سے ملتا ہے تو موجود اصلی کا پرتوہ ہوتا ہے  
 ہمیشہ درو دیوار کا نور آفتاب کے نور کا پرتوہ ہے اور ہمیشہ آفتاب میں سب درو دریا  
 شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے اور  
 موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ موجود اصلی  
 کے وجود کا پرتوہ ہے اس تمیز کے بعد یہ گوش گزار ہے کہ اگر دیالکی موجود اصلی اور صانع ہو  
 تو پرتوہ موجود اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہونگے ویسے ہی آؤ زمین کچھ خصوصیات بھی رکھتی  
 جس کے سبب وہ دونوں ایک دوسرے سے متمیز ہونگے ورنہ دونی ہوگی اور مواضع تقریر ثابت  
 کے وہ خصوصیتیں جو اسوا موجود اصلی کے ہیں اصل سے معدوم ہوگی اور اگر وہ موجود  
 بھی ہوگی تو مثل اور موجودات کے یعنی مثل ذات عالم اور ذات افراد عالم کے موجود اصلی  
 کے پرتوہ سے موجود ہوگی اس صورت میں اول تو موجود اصلی پھر وہی ایک کلا بلکہ یہ بات  
 ثابت ہوگئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے وہ میں تعداد  
 کا احتمال کرنا عقل کی نارسائی ہے بلکہ ایسا ہے جیسے زید عمر و بکر میں کوئی تعدد کا احتمال  
 نکالے دوسرے ہم ہیں اور اذن صاف تو میں کیا فرق رہا کیونکہ جب ان کے موجود اصلی  
 میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پرتوہ سے موجود ہیں تو یہ بات تو ہم میں  
 بھی پائی جاتی ہے سو یہ کیا نام اضافی ہے کہ او بھین تو صانع اور موجود اصلی کو اور میں  
 مکمل دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود  
 اصلی پر تمام ہوتا ہے سو یہ بات اس صورت میں بھی حاصل ہوگئی کیونکہ جب موجودات درو  
 صانع سے متلا پیدا ہوئی اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصلی سے  
 معدوم ٹھہرے تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا فیض اُن دونوں کے واسطے سے فرو  
 پونچتا ہے جیسے پرنا کے واسطے سے چھت کا پانی پتے آتا ہے اور تیشی تیشی کے مفصل

آفتاب کی سوزش اور پھوٹن کی بدولت ہی ہے اور آئینہ قلمی دار کے مدد سے آفتاب کا نور  
 اور دروید کو کچھ جتنا ہے جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے ان سب سورن میں  
 سب مانت ہیں کہ فیض تیشہ میں پر مال اور آتش تیشہ اور آئینہ کا مین گونا مین  
 ہوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ مین کا فیض ہے بلکہ جھپٹ کا پانی برتاؤ کی راہ سے آتا ہے  
 پر مال سے پیدا مین ہوتا آفتاب کی سوزش آئینہ جھپٹ کی راہ سے آتی ہے آتش تیشہ  
 میں کچھ حرارت مین آفتاب کا نور آئینہ کی راہ سے اور آئینہ کو کچھ جھپٹ آئینہ مین  
 اثرہ برابر نور مین سو اسی طرح کے اثرات سے موجود اصل اور کثرت سے معالج موجود  
 ہوں تو توشہ مین کچھ رخنہ زمین پڑنے کا بلکہ اور حکم اور سنگم ہو جائیگی کیونکہ فلک اور  
 زمانہ بے استیارتہر کے وقایع عالم کا قائل گنا مانتا ہے یا انسان حیوان و مہرہ کو  
 کہ باعتبار کمال ہر افعال اعتبار یہ کا خالق معلوم ہوتا ہے چنانچہ بہت سے نادانوں کو اسی  
 سبب سے انہی طرف مائل ہونے کا گمان کیا تین نہ یا دو اور غیرہ مہرہ کی چیزیں  
 جو بہ نسبت اپنی تاثیر ان کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں وہ سب چیزیں نسبت  
 اپنے فیوض کے وسیع فیض اور واسطہ ایجاد سمجھی جائیگی اور ان کے خالق ہونے کا دھوکا  
 جو مینے ظاہر ہونے کہ پڑا تھا بے محنت مل ہو جائیگا الغرض قربان جائیے ایسے مقرر  
 کے کہ اویسے اعتراض کیا گیا بہت مشکلات کے سمجھنے کا باعث ہو گیا اگر یہ شبہ نہ پڑتا  
 تو کائنات کو مہین اتنی بدوہد کی توبت بخوبی ہمیں سے ان اشیاء مذکورہ کا اسباب  
 ہونا اور خدا تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی مہین معلوم ہوتے بلکہ یہ کیا بہت  
 سے مسائل متضادہ اور غیر متضادہ حل ہو گئے اب ہم سہارا کر لکھ سکتے ہیں کہ ماسواو خالق بزرگ کے  
 جو چیزیں کہ ظاہر مین متعدد افعال یا مصدر تاثیرات معلوم ہوتی ہیں وہ سب خداوند  
 بزرگ کے سامنے مبرزہ آلات کا پیکر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں ظاہر مین ان چیزوں  
 سے کام ہوتا ہے حقیقت مین نہ اگر مانتا سمجھیں نبی ہو یا ولی ہو دیو ہو یا پری ہو آدمی ہو

قلمی اور لکھنا مانتا ہے

یا فلک و آوار ہو و اہو یا کوئی جائز ہو زمانہ ہو چاند ہو سورج ہو ستارے ہوں اور  
کچھ ہو سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے آگے سب لاشان  
برہ و غیرہ فرمانبردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اُس کے نہیں ہتے اور بے مرضی اُس کے کوئی  
کام نہیں کرتے مردمان ظاہرین تو انھیں ہی دیکھ کر حیران ہو گئے اور خالق ہونے کی  
نعمت ان اشیاء پر دہرنے لگے بہت غیر گزری کہ اُن اشیاء کو ندیکھا کہ جو ان سے بھی  
اعلیٰ اور جے پر ہیں اور ان سے مثل ہیگا ریون کے کام لینے ہیں تو انھیں خالق کا بھی  
خالق کہتے انسان کے ماتھے پانچ کچھ کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہا کہ انسان خالق افعال کم  
اگر اُن لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ انسان کیا اپنے آپ کام کرتا ہے قدرت اور طا  
قہ کام کراتی ہے اگر آدمی بیمار ہو جاوے اور اُس کے بدن میں ذرہ بھر طاقت نہ رہے تو جب  
دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے تو اس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں اور  
اس طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ طاقت بھی ارادے کی محکوم ہے کتنا ہی زور بیل کیوں  
نہو اگر ارادہ نہ ہو تو خاک بھی نہو اسکے پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال نہیں وہ بھی غنبت  
کے اشاروں پر چلتا ہے اگر کسی کام کی طرف خود بخود نہیں متوجہ ہوتی جیسا کہ کسی چیز  
کی خوبی اور اُس کا نفع نہیں معلوم ہوتا تب تک اس طرف رغبت نہیں ہوتی انھیں  
رغبت کی کارگزاری علم کے ماتھے میں ہے پھر علم اور خدا کے درمیان عقل اس طرح سے  
واضح ہے کہ جیسے تیشہ کام کے اور کاریگر کے بیچ میں اس سلسلے کے دیکھنے اور سوچنے سے  
صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصبہ ہے جیسے گودام کے کاغذوں اور چوبی گھڑیوں وغیرہ  
میں بہت سی کلین آگے پیچھے ہوتی ہیں پھر اگر کوئی کام لینا مقصد ہو رہا ہے تو اول کل  
کو ہلاتے ہیں اور پھر ترتیب سب کلین مانی ہیں اور آخر میں جو کار مقصود ہوتا ہے وہ  
آخر کی کل سے ہوتا ہے اب ظاہر ہے کہ کلین اپنے آپ نہیں بناؤں وہ جس حرکت سے  
انہی واسطے جیسا کہ صاحب عقل صاحب ارادہ زور والا کام کالینے والا نہو گا کام چلائے گا

اور پھر اس کام کا کرنے والا اوس ہی کو کہیں گے اس واسطے ریل کا پانا ملا زمان  
 ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے فلوں کی مثل منسوب نہیں ہوتا ہے اور اگر ہوتا ہی  
 تو مجازاً کہہ دیا کرتے آفتاب یون ہی اس سلسلے میں خدا کو فاعل حقیقی سمجھیے اور بنی آدم  
 وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعل مجازی قرار دیجیے اور ہنزلہ سارے اخبار سلسلہ مذکور  
 اسکو بھی ایسا واسطہ ایجاد مقرر کیجیے ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں چنانچہ  
 اوپر مذکور ہو چکا ہے جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے وہ دوسرے کو کیا موجود کر سکتا ہے  
 تو یہی کہ بنی آدم ہے کہ جیسے چھت کا پانی پرناہ سے یہ کر زمین وغیرہ کو ترکرتا ہے  
 ایسے ہی مؤثر طبعی اور موجود اصلی یعنی خدا کے ایجاد کی تاثیر انکے واسطے سے افعال وغیرہ  
 نام بخوبی بنتا ہے اور ان میں بھی موجود کرتی ہے ورنہ حقیقت اور ذات ان اشیا  
 مندرجہ سلسلہ مذکورہ کے بھی یعنی وہ خصوصیات جو اسواد وجود کے ان میں پائی جاتی  
 ہیں جیسے سب ہر ایک کا جدا جدا نام ہو گیا ہے مثل خصوصیات افعال یعنی آؤنگی ذات  
 و حقیقت کے اصل سے معدوم ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ انکو وجود پہلے عطا ہوتا ہے  
 اور افعال کو پیچھے سو اس سے کچھ خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا خالق ہو واجب ثابت  
 ہوتا کہ موجود اصلی ہونے یعنی آؤنگی ذات میں خود موجود ہوتا دوسرے وجود کے محتاج  
 ہوتے جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں اور زمین آسمان  
 اپنی روشن کرنے میں آفتاب کے محتاج ہیں اسی ہی آؤنگی ذات میں خود موجود ہوتی  
 اور اور وہی خود موجود کرتی یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے مگر چونکہ یہ بات بجز اسکے  
 نہیں پہنچتی کہ اسکی ذات یعنی وہ خصوصیت کہ جسکے باعث تمام موجودات سے متمیز  
 ہر خود موجود ہو بلکہ خود وجود ہو اور ارون کا وجود اوس سے ایسی طرح نکلتا  
 کہ جیسے آفتاب سے درو دیوار کا نور یعنی وہو پ نکلتی ہو یہ کہ کسی اور سے وجود  
 ناکا اس پر پڑتا ہو اور اوسے موجود کر دیتا ہو تو ہم یون یقین کرتے ہیں کہ وہ کبھی

معدوم تھا اور نہ کبھی معدوم ہو گا کیونکہ جیسے آفتاب نور منور ہے بلکہ ایک نور مجسم ہے اور اوس سے اندھیرا زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی اوس کے پر توہ وجود سے عدم زائل ہو جاتا ہے جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں پھٹک سکتا ایسے ہی خدا کے پاس عدم نہیں پھٹک سکتا یہ بات جب ہوتی کہ خدا ہے تعالیٰ کی ذات یعنی جس سے کہ وہ اور ون سے متمیز ہو رہا ہے اور وجود اس کا اور ہوتا اوس وقت البتہ جدا ہونا دونوں کا ممکن تھا اور وہ صورت جدا ہو جانے وجود کے اوسکی ذات سے یوں کہہ سکتے کہ وہ معدوم ہو گیا کیونکہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اوس سے الگ ہو جاوے جیسے اندھیرا ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اونچکھ سے نور زائل ہو جاوے غرض عدم کے مشابہ بنائے اور کوئی نہیں کہ وجود الگ ہو جاوے سو در صورتیکہ خدا کی ذات یعنی وہ شئی کہ جس سے وہ اور ون سے جدا چیز کہلاتا ہے وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا تو اس صورت میں اوس سے وجود کے الگ ہو جانے کے یہی معنی ہونگے کہ وجود وجود نہیں سویہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے عاقلوں کا تو کیا ذکیان ماسوا خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں چنانچہ بعض بعض موجودات میں مشاہدہ بھی ہوتا ہے تو عقل سے چندان بغیر نہیں بلکہ عین مفتقہائے عقل ہے کیونکہ انہی ثابت ہو چکا ہے کہ ماسوا خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے اونکی ذات اور ہے اور ان کا وجود اور حسب و چیزیں ٹھہریں تو اونکا جدا ہونا کچھ محال ہوا اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح ان اشیاء کی ذات اور وجود کا جدا ہونا واضح ہو جاوے عرض کرتا ہوں جناب من جب کوئی معمار مکان بناتا ہے تو اول اوس کا نقشہ ذہن میں جھالیتا ہے اور پھر منبر و مکان اگر وہ جاتا ہے تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اوس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے اب سینے کہ اوس نقشہ ہی سے وہ مکان اور مکانوں بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے سویہ نقشہ اوس مکان کی ذات ٹھہری کیونکہ مکرر سہ کر رہا ہو گیا ہے کہ ذات اوستہ ہی کہتے ہیں جس سے تمیز حاصل ہو اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیا روں کو

نظر آئے لگا اور اندھون کے ہاتھوں کو معلوم ہونے لگا اور اوس میں آئے جیسے اور ٹھٹھے  
 بیٹھنے لگے یہ اوسکا وجود وہ اسباب دیکھتے ذات اوس مکان کی تینے وہ نقشہ اور شے ہے  
 اور اوسکا وجود اور شے ہے اور ہی سبب سے دو دون کی بھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور  
 بھی علیحدہ ہو جاتے ہیں اگر وہ دون ایک ہی ہوتے تو عیاض کی اتنی سوا سبات ہیں  
 مکان اور زمین آسمان میں اور اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور لگا  
 بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا فرق ہے تو تناسب کہ کوئی بنا حکم  
 اور مضبوط ہے کوئی نہیں جیسے بعض مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں بعض دوسرے نہیں ہوتے  
 مان خداوند کریم کا نقشہ عین اوسکی ذات اگر کسی کو معلوم ہو جائے تو بالیقین یوں کہہ سکتے  
 کہ یہ ان تعدد نہیں ذات اور وجود دون ایک ہی ہیں اور قبل معلوم ہونے اوس  
 نقشے کے اگر کسی کو قبایس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدا  
 جابا ہونے کے توہمات پیدا ہوں تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے ماوراء اذند ہے کو یہ نسبت  
 دیکھنے کی اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر سب غلط  
 ہیں مان موجودات کی نسبت اگر یوں کہا جاوے کہ اعلیٰ ذات اویسہ اور وجود اور  
 تو ہم ہرگز انکار نہیں کیونکہ ابھی بدلائل قویہ آئے ہیں کہ انہا کی کیا ہے غایۃ الامر یہ  
 کہ کوئی ایسی چیز کہہ نہ سکتے کہ وہ عالم کا وجود اور ہے اور اوسکی ذات اور نقشہ اور ہے اور  
 اس سے ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے لیکن ایک  
 بڑی مشکل ہے کہ نقشہ بھی تو آخر ایک شے ہیں آخر ان میں سمجھتے ہیں اور کیوں کہ انہا کی کیا ہے  
 یہ اتنی جہتی نہیں ہو سکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی سو اگر نقشوں کے  
 بھی نقشے ہیں اور اوسکے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے تو یہ اپنا شے جان کی  
 انٹری ٹھہری یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی اور اگر اوسکا وجود اور ذات دون  
 ایک ہی ہیں تو ان میں اور خدا میں کیا فرق رہا وہ بھی مثل خدا کے موجود ہستی اور

کمال

منہج



موجود قدیمی ہونے سے سوا اہل انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم خواہش کی پرہیز میں تو  
 تو اس بڑی بات کو نام خدا اس چھوٹے سے منہ سے ادا کرتا ہوں واقعی ان نقوشوں کے منجملہ  
 موجودات کے ہونے کا انکار نہیں ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں اور یوں بھی نہیں  
 کہا جاتا کہ نقوشوں کے لیے بھی پھر نقشے اور وجود جدا ہیں نہیں تو ایک سلسلہ لا انتہا  
 نکل آئے گا سو اسے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی پر اگر یوں کہا جاوے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ  
 شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں پر اُنکی روشنی  
 ایسی عارضی نہیں جیسے زمین آسمان در و دیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سب  
 ہیں پر آفتاب کا فوراً نکلے اندھیرے کو مٹاتا ہے بلکہ وہ بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے  
 منور ہیں ان اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پھونچتی کیونکہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا  
 ہوئی دوسرے وہ بات کہان جو کہ آفتاب میں ہے ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے  
 سبب قدیم سے ایک پنہان وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو مثل اس ظاہری وجود کے  
 عارضی ہو پر ویسا اصلی بھی نہو جیسا خداوند کریم کا وجود اور اُس نقشے ہی کے مطابق  
 اس وجود ظاہری کا کارخانہ قسار ہوتا ہو اور اس وجود پنہانی ہی کو تقدیر کئے ہوں  
 اور اس وجود ظاہری کو اُس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو جیسے کنوئین کے عکس کو  
 باہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگین کے نقوش کے ساتھ یعنی جیسے کنوئین کے کنارے  
 پر کھڑے ہوں تو گوجینہ ہماری صورت نظر آئے گی پر کچھ کچھ خالفت ضرور ہوتی ہے ہر پہا  
 اور پہا اور پائون نیچے تو مان برعکس ہے ایسے ہی مہر کے حروف ہیں اور نگین کے  
 نقوش میں اولے سیدھے ہونے کا فرق ہے معذرا جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور  
 نگین کے نقوش میں ہے وہ کنوئین کے عکس میں اور مہر کے حروف میں نہیں ایسے ہی  
 یہ وجود ظاہری اُس وجود باطنی کے مطابق بھی اور خالفت بھی ہو جیسے پہا کی خاکسار  
 کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے سنگیوں کو ذلیل جانتے ہیں اور

یہاں کے سینوں کو جو حقیقت میں مال خرچ کر کے مفاسد پہنچاتے ہیں غنی سمجھتے ہیں اور  
 اونکی بڑی عزت کرتے ہیں اور پھیلوں کو میزلمفسوں کے سمجھتے ہیں یہ شاید اُوسی  
 برعکسی کا اثر ہو اور میزلمفسوں کے نفوذ کے وہ وجود پہنچانی وہ  
 اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بطور کنوین کے عکس کے اور مہس کے حروف کے وہ  
 اصلیت نہ رکھتا ہو اور عقل اُس وجود پہنچانی کی موجودات کو ایسی دریافت کرنی ہو  
 جیسے جو اس ظاہری آنکھ سے ناک اس وجود کی موجودات کو پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم  
 صفائی اور دور و نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے ایسے ہی عقل کی تیزی  
 اور کند ہونے کے باعث اور اُس عالم کی موجودات کے دور و نزدیک ہونے کے سبب  
 ان موجودات کے زیادہ کم جانتے میں فرق پڑتا ہو اور اُس وجود پہنچانی کے ماننے میں  
 ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدا کے فاعل کا تفصیل دار اس عالم کا قدیمت جانتا ثابت  
 ہو جائیگا اگرچہ بالاجمال جانتے میں وہ اس وجود پہنچانی کا محتاج نہیں بلکہ سب کو بغیر اسکے  
 بھی بالاجمال جانتا ہے پر اُس کے بالاجمالی جانتے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا کچھ نہ جانا  
 تو جہل ہے اور عیب ہے اور عیب کا اُسکی ذات و صفات میں پتہ بھی نہیں بلکہ اُس کا  
 بالاجمال جانتا تفصیل دار جانتے سے بھی زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں جیسے آفتاب کی شعاعیں  
 اور دھوپیں اُس کے نور کی تفصیل ہے پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے گو نسبت  
 شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے لیکن لاکھوں درجہ ان سے زیادہ معلوم  
 ہوتا ہے کیونکہ یہ اُوسی سے پیدا ہوتی ہیں اور اُس کو لازم ہیں ایسے اُس کے علم اجمالی سے  
 علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو سو ہم اُس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پہنچانی کہیں تو  
 کچھ مشکل نہیں سو ہمیں اُس کے قدیمی ہونے میں کچھ الجھا رہیں بہت ہو گا تو یہ ہو گا کہ تقدیر کا  
 ہونا لازم آئے گا سو اوس میں کیا خرابی ہے اور جو کچھ بعض لوگوں کو اُس کے ماننے میں خرابی  
 ہیں آئے ہیں کچھ کچھ تو اُن کو مروع کر دیا ہے باقی رہا اور بھی خدا نے جانا تو اُس کو کہیں

فہم

جہاں

بیان کرونگا پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری کسی کا دائمی نہیں اگر  
 ہے تو خدا کا وجود دائمی ہے سو ہم یوں جانتے ہیں کہ بڑی غلطی کھائی اُون لوگوں نے  
 جنہوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہو سکتے اور ہمیشہ رہینگے اسباب  
 اگر اُونکے نزدیک یہ معنی ہیں کہ اُونکا معدوم ہونا محال ہے تو یہ بات خود محال اور عقل سے  
 دور ہے الکا بعد معدوم ہو جانا اوسوقت محال ہوتا کہ انکی حرات اور وجود دونوں ایک شے  
 ہوتے دونوں اوسوقت اگر معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ موجود اصلی معدوم ہے بلکہ وجود وجود نہیں  
 اور صورت ہے کہ وہ دونوں وہو یوں تو محال نہیں کہہ سکتے کیونکہ محال ہونے کی بجائے کوئی صورت  
 نہیں کہ جو دھیریں اسپین اسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شے میں  
 جمع ہو سکیں اور نہ دونوں وہی ایک وقت میں خالی ہو سکے جیسے ہونا ہونا کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شے میں  
 نہ کھڑے ہو سکیں اور نہ ہو سکے کہ کوئی شے ان دونوں ایک وقت میں خالی ہو اسی وچہرہ نکایا تو ایک کتبہ  
 ایک وقت میں جمع ہونا محال ہے یا ایک شے کا ایک وقت میں اُون دونوں سے خالی ہونا محال ہے  
 سو اسکے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں اور شاید اسپین کوئی نیم نکاتا مل کرے سو  
 ماتھ کنگن کو آری کیا ہے تجربہ کر لین خدا نے چاہا تو ہر محال کا انجام انہیں دو باتوں پر  
 فرار پائے گا مہذا ہم سے بھی سنئے کہ جو باتیں باین صفت موصوف نہونگی تو وہ یا تو اسی  
 ہونگی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہو سکیں تو اُونکا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے دونوں  
 دونوں کا ہونا ممکن ہو گا یعنی ہو سکتا ہے کہ کوئی ایسی شے ہو کہ اوسمیں یہ دونوں ہوں  
 جیسے ایک شے میں دونوں اکٹھے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کی حقیقت میں  
 یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیسے ہوئے ہے جیسے اجسام میں رنگ اور مقدار  
 کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں سو اسکے ہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو  
 ایک وجود محیط ہے یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے نہیں تو یہ دونوں بھی مشل  
 دو جسموں کے جدا جدا دھیریں ہوتیں غرض ایک وجود میں دونوں باہم اسطرح

صلح سے گزارنے ہیں کہ میت دو فقیر ایک گدڑی میں گذارا کر لین یہ نہیں کہ شل دشمنوں  
 کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا پھر جب انہیں اتنی موافقت ہے تو انکی طرف سے  
 اس بات میں بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں مگر کسی شے  
 میں دونوں نہ پائے جائیں کیونکہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات کمال الی  
 کا اندرون کی ذات میں کچھ مخالفت نہیں سو جو ذات وجود میں تھی وہی عدم میں  
 سے یہاں اگر کچھ بدل نہیں گئی کیونکہ ذات اور نہیں خصوصیات کو کہتے ہیں جو وہاں سے  
 علاوہ ایک شے موجودات میں ہوا کرتی ہے جیسے جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے  
 سے عقل کے نزدیک متضاد ہیں چنانچہ اوپر اسکا بہت مذکور ہو چکا ہے غرض کہ جو چیزیں  
 ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شے میں اکتی موجود ہوں تو انکو اپنی ذات سے اس بات سے  
 بھی انکار نہیں ہوتا کہ دونوں کے دونوں کسی شے میں موجود ہوں ورنہ لازم ہے کہ  
 ایسی دو چیزیں ہوتے ہیں جمع ہوا کرین حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک  
 جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں وہی ہی رنج و راحت عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں کے  
 دونوں نہیں پائے جاتے کیونکہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے نہ ایکویہ کہہ سکیں کہ یہ  
 چیزیں مثلاً انی ایسی چوڑی انی موٹی ہیں تھانہ القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک  
 شے میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں پانی باوین جیسے پانی میں نہ نور ہے نہ  
 گرمی ہے اپنی اصل میں پانی ان دونوں سے خالی ہے تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں  
 اس سے کسی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کی دونوں کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں چنانچہ  
 نور اور گرمی دونوں کے دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں اور اگر کہیں اسکے خلاف  
 نظر آتا ہے جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں چنانچہ انسان نہ درخت  
 ہے نہ پتھر پر وجود میں مجتمع ہیں ہو سکتے یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شے ہو کہ درخت بھی ہو  
 اور پتھر بھی ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی محال کی انہیں دو صورتیں مرقومہ بالا ہیں

ایک پائی جاتی ہے اس لیے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے تو ہم نے  
اُس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں آدمی نہیں گھوڑا نہیں کیونکہ درخت تو وہی  
شے ہوگی جو نہ پتھر ہو نہ آدمی ہو نہ گھوڑا ہو پھر اگر وہ پتھر بھی ہو تو اُس وقت پتھر کا  
ہونا اور ہونا ایک شے میں ایک وقت اکٹھے ہو گئے سو ظاہر ہے کہ یہ محال کی پہلی  
صورت ہے ایسی ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود ہو سکتی ہیں پر  
اکٹھی کی اکٹھی کسی شے سے زائل نہیں ہو سکتیں تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی  
ہوگی مثلاً جاندار ہونا اور آدمی ہونا یہ دونوں ضمیمہ ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع  
ہو سکتے ہیں چنانچہ گھوڑا مانگھی وغیرہ جاندار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں پھر ہمیشہ  
نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جاندار نہ ہو اور آدمی ہو  
اس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے تو اُس کے ساتھ ہی  
یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جاندار بھی ہے پھر اگر اُس کو یوں کہو گے کہ جاندار نہیں تو وہی لازم  
آ گیا کہ جاندار بھی ہے اور جاندار بھی نہیں ہو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے غرض کہ محال  
اگر لازم آئے گا تو اُوں شخصین دو صورتوں کے پیش آئیں گے سبب لازم آئے گا کہ انہیں تو کوئی شے دو  
چیزیں لے لو نہ اونکا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے اور نہ عدم میں اب سنیے کہ جیسا اُوں  
دو چیزوں کا وجود میں مجتمع ہیں عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں یا برعکس ایسا ہی اُوں کا  
جدا جدا ہونا بھی محال نہیں کیونکہ جب اُوں کو دو کہا تو یہ معنی ہوے کہ اُوں کی ذات جدا  
جدا ہے اور ذات کے وہی معنی ہیں جو اوپر مذکور ہوے اور جب ذات جدا ہوئی تو اسے  
ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے ورنہ حقیقت میں جدا  
جدا دو چیزیں ہیں سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے  
نہیں دے تو یہ خلاف عقل نہیں ایسا سب سے بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع  
جیسے سُرخ اور خوشبو گلاب کے پھول میں با عدم میں مجتمع ہیں جیسے گرمی اور نور بہت سے

چنانچہ زمین اور پھر وہ علیحدہ علیحدہ پائے جاتے ہیں چنانچہ بہت سے پھول اور کپڑے اجڑے  
 سرخ ہونے ہیں اور زمین خوشبو نہیں ہوتی گلاب کے عرق میں خوشبو ہے تو سرخی نہیں گرم  
 پانی میں گرمی ہے تو نور زمین گرم شب تاب کی دم میں نور نہ تو گرمی نہیں عطا ہوا لہذا  
 جو چیزیں جدا جدا پائی جاتی ہیں اور نکلا وجود اور عدم میں متعین ہونا بھی محال نہیں اگر  
 کہیں محال نظر آتا ہے تو محال کی اونٹین دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے آب  
 غور کرنے کی جاوے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے نہیں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود  
 میں اکٹھی ہو سکیں نہ عدم میں اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے بیٹے بیان کیے  
 چنانچہ اہل عقل پر مثل آفتاب روشن ہے پھر اونہیں بھی اگر کوئی صورت محال ہے تو اسی  
 سبب سے ہے کہ وہی محال کی پہلی صورت یا دوسری ہے تو اب اگر کمزریوں کے  
 کہ موجود اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو کوئی ظلم کی  
 بات نہیں کیونکہ موجود اصلی یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے سو وہ اگر معدوم  
 ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے اور چونکہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود نہیں  
 تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوں کہ وجود وجود نہیں اور یہ وہی پہلی صورت  
 محال کی ہے بخلاف آسمان کے ایسے کہ اسکا وجود اور ذات اور ہے چنانچہ اچھی طرح  
 واضح ہو چکا تو وہ اگر معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اسکی ذات سے یہ وجود ظاہر ہی الگ  
 ہو گیا اور ظاہر ہے کہ آسمان اور دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں  
 لہذا محال اوستے کہتے ہیں کہ عقل اوستے قبول نہ کرے اور وہ فقط ایک بات سے حاصل  
 نہیں ہوتا اوستے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں جو وجود اور عدم دونوں میں  
 اکٹھی ہو سکیں یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جاویں یا کہیں عدم میں یعنی کوئی ایسی  
 شے ہو کہ آسمان و دونوں پائی جائیں سو یہ بات موجود اصلی کے یعنی خدا کے منہم  
 ہونے میں تو رزم آتی ہے پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی غرض اگر

اون لوگوں کی مراد جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ ہی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوتے  
ہیں یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ ایک خیال بے اصل ہے بجز اسکے نہیں  
کہا جاتا کہ جسے یہ کہا غلط کہا کوئی کیون نہ بڑا ہو یا چھوٹا ہو اگر کوئی بڑا ہو کر سچا کہ چوک گیا  
اور اس کمرے میں اتنی تھکیک کہا ہو تو کیا مفنا تھ ہے سے گاہ باغند کہ کو د کے نادان  
بغض پر ہر زندگی سے مراد اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے پر  
کبھی معدوم ہونے کا نہیں ہمیشہ اس طرح قائم دائم رہیگا تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہو  
پر ظاہر ہے کہ یہ بات انکھ سے تو معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ جو اس کی رسائی فقط زما نہ حال  
تک ہے اگے پیچھے کی انجین کچھ خبر نہیں آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہو گا زمین آسمان  
تو درکنار اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ یا تو  
کسی راز دار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو یا دلائل سے یہ بات دریافت ہوئی ہو  
سو کسی راز دار خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے  
اس بات کے قائل ہی نہیں کہ کوئی راز دار خدا بھی ہے اور جو بھی تو فقط امکان ہی کے  
قائل ہونگے اتنی بات کہ کوئی ہو بھی ہے یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشواؤں کی نسبت  
یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں شاید ہرگز وہ تسلیم نہ کریں اب بھی احتمال باقی رہا  
کہ بوسایہ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کر نیکی یہ صورت ہے  
کہ عقل و چیزوں کو دیکھئے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی ہوں تب یہ دونوں ساتھ ہوں  
اور نہ ان تب دونوں ہی نہ ہوں جیسے آفتاب اور دن کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہو گا تو  
دن بھی نہ رہے ہی موجود ہو گا اور دن موجود ہو گا تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہو گا  
اسی صورت میں تو عقل کو ایک کا اگر حال معلوم ہو جائے گا تو بے تامل دوسری کے بھی  
ہونے کا یقین کر لیگی یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں ایک طرف فی ارتباط  
اور موافقت معلوم ہوتی ہے جیسے آفتاب اور حرارت کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے

جہاں آفتاب نمایان ہو گا وہاں کچھ کچھ حرارت بھی ضرور آگے پر حرارت بے آفتاب  
 کے پائی جاتی ہے چنانچہ آگ میں اور گرم دواؤں میں یکسو محسوس ہوتی ہے۔ مستور ترین  
 آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کر سکتے ہیں ۱۱۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں  
 اس وقت بہ نسبت رات کے گرمی اتا ہے ہی اور شہر و دیہات میں بہ نسبت شب کے گرمی  
 زیادہ ہوگی پر کسی چیز میں حرارت دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم  
 ہوئی ہوگی ہو سکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو جب یہ بات بیان ہو چکی تو اب بتیے کہ  
 بتیے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش کر کے دیکھا تو دیکھا کہ  
 اول تو زمین کا جو زمین اس بات کو ثابت کیا ہے وہ خود منصف ہی اس بات کے دلائل پر  
 اعتراض کر کے جب جواب نہیں ملتا مار کھٹک مار کر چپ ہو رہتے ہیں دوسرے یہ کہ دوا  
 اُون باتوں میں کہ بتیے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے  
 ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط جیسا آفتاب اور دیہات میں ہے یا  
 جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے ہرگز نہیں ملتا بلکہ وہ دلیلین ہی خود تم کو کھٹک  
 نظر آتی ہیں کیونکہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ او کو بے دلیل کوئی تسلیم کرے جیسا وہ کا  
 منصف ہونا مثلاً بلکہ وہ بھی دلائل ہی ثابت ہوں تو ہوں چنانچہ مدعیوں نے ایسا  
 پیش کیا ہے کہ لیے اُن کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان باری ہے لیکن فروغ  
 کو فروغ نہیں ہوتا۔ اُن کے فضل سے وہ دلیلین ثابت ہو ہیں آسمان کا ہمیشہ رہنا  
 تو دیکھا اگر کوئی سمجھ کر اُون دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر دیتے اور مدعیوں کے قز  
 میں آتے تو ہم جانتے ہیں کہ اہل فہم اوسکو کرم فہم نہ کہیں گے با اہل انصاف سے تو یوں قوت  
 ہے کہ افریقہ اور مریضات پیش آجین اور اگر کوئی پاس خاطر اُون مذہب والوں کا  
 تعصب ہی کرے اور دیہات کو رات ہی بتائے گئے اور اپنے ہی کہے اور اور فکری بہ نسبت  
 شب ہی بہ نسبت زمین ہو گا کہ سب میں اوپر کے آسمان کا جو ٹوٹے ٹوٹا کھانہ ہے



ہمیشہ رہنا اُن دلائل سے کھلے اگر اندیشہ تطویل اور خیال اشکال نہ دتا تو اُن  
 دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھاتا پر ایک تو اصل سے یہ منہمون مشکل  
 پھر رد و قدح میں خدا جانے نہایت کہانگی کہاں پہونچے یہ ایک رسالہ مختصر ہے کوئی  
 دفعہ طویل و غریب نہیں جس میں جو چاہے سو بھر دیجیے مہذا اگر میرا اعتبار نہ ہو تو آسمان  
 کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں اہل فہم اپنی خود تسلی کر لیں اور نکرین  
 تو میں ایک سہل طریقے سے تسلی کیے دیتا ہوں ذرا کان دہر کر سنیے جناب من دلائل سے  
 اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جائے گا کوئی محال ہونا ثابت کرے تو بعد اوسکے کہ اُس کا  
 ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانشمندان کے لیے واضح ہو چکا ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم  
 فاضل ہوشیار عقلمند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کے جب ہی گھڑی کے وسیلے سے کسی  
 جاہل سے جاہل بیوقوف کم عمر سے جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو چکار کر  
 یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا اب دیکھیے کہ وہ سننے والا ہر چند مایہ عقل نہیں رکھتا  
 کتنا ہی اوس کہنے والے کا معتقد کیون نہوا اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یتیمے روزگار  
 ہے اُسکی بات کبھی نہیں مانتے گا اور اپنے یقین کے بھروسے یوں ہی کہیگا کہ بیشک  
 یہ گھڑی غلط ہے اگرچہ وہ یہ بات بجاتا ہو کہ گھڑی سے کیونکر وقت کو دریافت کر لیتے  
 ہیں اس اپنے بجاننے اور اپنی بیوقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اوس بات کے غلط ہونے میں  
 شامل نہوگا اسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوا و موجود اصلی کے جو سوا و خداوند کرم  
 کے اور کوئی نہیں سب کا وجود عارضی ہے تو بیوقوف سا بیوقوف بھی اس بات کو سمجھ کر  
 اُسکے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز شامل نہ کرے گا پھر اگر افلاطون بھی زمین سے نکلا  
 اور نہرار دلیوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور  
 اور اُس کا معدوم ہونا محال ہے تو گو ان دلیوں کو بجاتا ہو یا نہ اُسکے سمجھنے کی کچی  
 لیاقت نہ رکھتا ہو یوں ہی کہیگا کہ ان دلیوں میں کچھ کچھ قصور ہے الغرض جو اس بات

کہ آسمان کے معدوم ہونے کی محال ہونے کی بین اُن کے غلط جانتے کے لیے خود اُن کو جاننا  
کچھ ضرور نہیں اور اگر یہ نظر اُن دلائل سے جو آسمان کی پستی کی اشیائے کی بین  
یہ بات ہے کہ چند آسمان کا معدوم ہو جائے ممکن ہے مگر معدوم ہو گا تو یہ بات اول تو  
ہمارے دعوے کے خلاف نہیں کیونکہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہو جانا  
ممكن نہ اس کے تو ابھی ہمیں بھی دعوے نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہو گا دوسرے دوام  
کسی ایسی شے کو جسے وہ دہرے اور عدم دونوں ممکن ہوں بجز ایک معلوم نہیں ہو سکتا  
کہ کسی کو ادا وہ اُنہی کی خبر ہو چکا کیونکہ ایسی باتوں کی دریافت کرنے کے نہیں احتمال ہیں  
ایک تو یہ کہ ادا وہ اُنہی کی ایسی باتوں کی نسبت کچھ خبر ہو جاوے دوسرے یہ کہ جو اس سے  
معلوم ہو اُنہی دیکھنے کی چیز دیکھنے سے سننے کی بات سننے سے مثلاً صورت اور رنگ آنکھوں سے  
معلوم ہوتے ہیں اور آواز بن کان سے سو جو اس کا حال یہ ہے کہ اُن کو اُن کے پہلے نہایت  
کچھ خبر نہیں ہوتی البتہ فی الحال جو چیز موجود ہو اور ایک دریافت کرنے کے قابل ہو تو  
ان سے معلوم ہو سکتی ہے اس لیے کہ جیسا کہ آکھیں چہرہ کر دیکھو ایک گھڑی پہلے اور  
ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہو سکتے اب دیکھیے آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا  
فی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہو سکتا تفسیر احتمال یہ ہے کہ جیسے گھڑی آفتاب کو  
دیکھا کہ جھل بن دن کے ہوتے کا یاد ہو کہ دیوار پر دیکھا کہ آفتاب غروب ہوتے کو  
دریافت کر لیتے ہیں اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کر لیں کہ آسمان ہمیشہ  
اسی طرح مدام قائم رہیگا اس کو استدلال کہتے ہیں اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت  
کرین اس سے دلیل کہتے ہیں سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی گڑبہ ہوتی ہے کہ دلیل کو  
مدعا ایسا لازم ہوتا ہے جیسا کہ آفتاب کو دن یا دن کو آفتاب غرض اس ارتباط اور  
ملازمت کے۔ پہلے سے ایک اگر معلوم ہو جاوے تو دوسرے معلوم ہو جاوے اس ارتباط  
ملازمت ہی پر مدار کا استدلال ہے اگر یہ ارتباط اور ملازمت مائل ہو جاوے

تو پھر استدلال بھی غلط ہو جاوے سو پہلے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کر کے دیکھا تو حقیقت میں ایسا ارتباط اتفاقی نقطہ آیا بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جبوقت وہ کتا ٹھہر گیا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی اور وہ کتا چلا تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا نہ کبھی گاڑی کو نہ ایسا کچھ حال کیسے سنا تھا غرض اس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے اور یہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور سمیت اتفاقی ہے کچھ یہ باہمی ضروری نہیں اب اہل انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباط اتفاقی ہو تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے اتفاقی نہیں یعنی اسکے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ نظر اس بات کے کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا چیز چنانچہ اپنے دل میں دونوں کو جدا جدا سمجھتے ہیں آگ کو ایک اصل شے سمجھتے ہیں اور حرارت کو اوسکی ایک صفت جانتے ہیں یوں سمجھہ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر ہیں جدا جدا ہو جاویں تو کیا عجب کیونکہ ان دونوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری ہیں اکٹھے ہیں جیسے وجود یا طبعی ہیں جدا جدا ہیں یعنی جدا جدا سمجھہ میں آتے ہیں اور وجود ظاہری میں آکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو جنکی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو ایک وجود ظاہری محیط ہو جائے جیسے شکر اور پانی اصل سے جدا جدا ہیں مگر بعد شربت بنالینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں یا جیسے شور پانی کہ اوسمیں اخراج نمک جدا ہیں اور پانی جدا ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایسا ہے آتے ہیں اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں اور ظاہر میں کسی سے باسائی جدا جدا نہیں ہو سکتے اگر جھپکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ تھی تو شربت کے اخراج کا جدا جدا ہو جانے کا کوئی

یقین بھی ہو سکتا ہے شور پانی کے اجزاؤں کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کیسہ کو یقین نہ ہوتا مگر  
 حقیقت ہے کہ بوسیدہ بچکے کے یہ بات دریافت ہو گئی غرض اسپیشلٹ اگر کوئی بچکا یا  
 اور کوئی ترکیب قدر کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور اوسکی چمک اور  
 آفتاب سے اوسکی حرارت اور اوسکی چمک اور آسمان سے وجود اوسکا اور ہیئت اوسکی  
 جدا جدا ہو جائے تو کچھ دور نہیں ہوگا تو یہ ہوگا کہ ہمیں تعین معلوم نہ ہو سکا  
 کون سا علم اور قدرت اور روانی اور حکمت ختم ہو چکی ہے بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ  
 تقدیر کو اوسکی خبر تھی مٹا دین ہی سے اوتھیں ایجاد کیا مہذا ہم بسا اوقات دیکھتے  
 ہیں کہ حرارت برودت ایسی اشیاء جو دوسروں کے ساتھ ہو اگر فی ہن اپنے ٹکائو  
 الگ ہو جاتی ہیں مثلاً پانی اصل سے ٹھنڈا ہے اگر اوسکو گرم کیجیے تو اوسوقت اوس  
 ٹھنڈا ہو جاتی ہے اور حرارت اس میں آجاتی ہے پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور  
 ہو جاتی ہے اور برودت آجاتی ہے اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز  
 مہذا ایسی اوس سے ٹھنڈا ہو جاتی ہے کہ برودت کی جا بسا اوقات حرارت آجاتی  
 ہے اوسوقت اوس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جسے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اوسکا  
 کچھ مال سنا ہو تو یقیناً یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے تو ان  
 شایہ دن سے معائنہ یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت جو ہست رطوبت نور غلظت پیدا  
 ہوا اس کے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم ہیں سے ہیں سب قابل انفصال  
 ہیں ہو سکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے سو ہم جانتے ہیں کہ بعض مٹیوان یا ہودو  
 نصارے اور اہل اسلام کے جو افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ ہیں وہ گیسے اور بچکے  
 لیکہ وہ آگ اوتنے حق میں نسل پانی کے ٹھنڈی ہو گئی کچھ عجیب نہیں کہ سب صحیح  
 ہوں اگر یہ بات مستحکم تبارک سے ثابت ہو جائے تو ہم مشتاک تسلیم کر لیں اور ہرگز انکار  
 نہیں اور یہ کہ ہمیں کہ ہمارے باپ و اوسے یا ہمارے قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم

آدھی کا آگ میں کر رہا تھا  
 غلط فہم ہیں۔

کرتے ہیں یا نہیں بلکہ ساری ایسی باتیں جنہیں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو جیسے اکثر  
 کراستون اور کرسٹون کا حال سنتے ہیں ہمارے نزدیک سب اسی قسم کے ہیں بالجمہ  
 ملازمت اور ارتباط جو دو چیز دن میں ہوا کرتا ہے تو اوسکے ہی معنے ہوتے ہیں کہ دو چیز  
 اکٹھی رہتی ہیں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سی  
 اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بسبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہو جاتی ہیں اگر  
 وہ خارجی چیز عالم میں نہوتی تو یک لمبو بھی اوتکا زائل ہو جانا خیال میں نہتا اگر آگ  
 اور آفتاب نہ ہوتا تو پانی کی بروکے زائل ہو جائے گا اور اوسکے گرم ہو جانے کا سیکو  
 احتمال بھی نہوتا اگر ہمارے ماتھے پافون کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ نہ  
 طور نہوتا تو ہرگز تجھ وغیرہ اشیاء کی جو اوپر سے نیچے کو گراتی ہیں اوپر کجا نہ جانے کی  
 کوئی صورت نہوتی سو اگر کسی شے کی شو کا لازم کہو گے تو بہت سے بہت یہ ہو گا کہ  
 اوسکو اوسکی خاصیت ذاتی کہو گے تو جیسے یہ خاصیتیں جنکا معنے بیان کیا کسی خارجی سے  
 زائل ہو جاتی ہیں ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہو جائے تو سیکو کیا انکار ہے لفظ  
 اگر کوئی بوجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقا کو ثابت کرے گا تو میں برین نسبت یہ معنے  
 ہونگے کہ اُن دلائل میں اور یہ مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے ایسے ہم کہتے ہیں  
 کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے اور یہ اوسکی اصلی خاصیت ہے اوس سے پہلے  
 زائل نہیں ہو سکتی سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں جو باہم اشیاء میں معلوم  
 ہوتی ہیں بنظر حقیقت ہیں سب اتفاقی ہیں چنانچہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے ایسے کہ  
 مثلاً آگ جلاتی ہے تو اسکا سبب تو یہ ہو سکتا ہے کہ آگ کمال درجے کو گرم ہے پر گرم ہو نیکا  
 سبب پوچھیے تو کوئی کیا بتائے پھر اسکے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور  
 حرارت کو خداوند کریم نے جمع کر رکھا ہے سو اسی کو اتفاق کہتے ہیں کہ دو چیزیں بے سبب  
 خدا کے یکے سے جمع ہو جائیں جیسے گتے اور گاڑی کی مثال گزری یا جیسے ایک آدمی کا

سیاہ رنگ ہو اور لہذا قد ہو تو اس بہتت میں سیاہی اور لہذا ہی جو باہم مضبوط  
 اور مربوط ہیں تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں لہذا ہی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور  
 رشتہ نہیں نہیں تو ہر جگہ اکٹھے ہی رہتی غرض اس آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ  
 برودت بے سبب مجتمع ہیں اور کوئی تلاش کر کے کوئی سبب نکال بھی لے تو وہ سبب  
 آگ کے یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہو گا سو انجام کو کہیں نہیں پر سلسلہ منقطع ہو جائیگا  
 اور وہی اتفاقی اجتماع بلکہ کا اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماع کو دوام لازم نہیں تو  
 کئے کی چال اور گامی کی پال میں حقیقتہً ملازمت نہوتی اسی طرح سیاہی اور لہذا  
 میں نے الواقعہ ارتباط ہونا لفظ اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اس کے وجود میں  
 جو ایک شے جدا گانہ ہے چنانچہ مکرر کر واضح ہو چکا ہے ملازمت بھی ثابت کر دے تو  
 حقیقت میں وہ ملازمت نہوتی ایک اتفاقی اجتماع ہو گا سو اتفاقی اجتماع کو دوام  
 لازم نہیں سزا بیان دو چیزوں میں ملازمت جوتی ہے تو اس سے زیادہ ایک کو  
 دوسری سے ارتباط نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کی خاصیت ذاتی ہو سو یہ بھی ظاہر  
 ہو گیا کہ غائبین ذاتی کو اپنے آب زائل نہیں ہو سکتیں پر خارجی اسباب سے زائل  
 ہو سکتی ہیں چنانچہ پانی کے گرم ہو جانے اور چھپنے کے اوپر کی جانب پھکنے کی مثال سے  
 یہ بات خوب واضح ہو گئی اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اور کسی ایک  
 تمامیت ذاتی ہو گا سو وہ بے سبب اگر زائل ہو تو ہو سکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے  
 زائل ہو جاوے سن بعد ہم پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو  
 ثابت کرنے میں وہ بھی آخر منجملہ مخلوقات ہیں خالق نہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوقات  
 سب بعد دم ہو سکتی ہیں چنانچہ بخوبی واضح ہو چکا ہے سو اگر بالفرض والفقہ بر  
 اؤن چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی بھی ہو جب بھی تو دوام  
 ثابت نہیں ہو سکتا ان جتنا کہ اشیائے موجودہ میں بھی تب تک آسمان کا وجود

قائم رہنا ضرور ہو گا مگر در صورتیکہ وہ خود معدوم ہو سکیں تو آسمان کا وجود کد نہ کر  
 پائدار رہیگا الغرض کوئی ماننے یا نہ ماننے پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے جو اس سے  
 آسمان کا دوام معلوم نہیں ہو سکتا ایسے ہی بواسطہ ملازمت بھی اوس کا دوام ممکن نہ ہو  
 ایسی چیزوں کا جو وجود اور رہنے اور زوات اور معلوم نہیں ہو سکتا مان اگر کسی طرح یہ بات  
 دریافت ہو جاوے کہ ارادہ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان  
 ہمیشہ اسی طرح قائم رہے تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے مگر عالم  
 کے احوال میں غور کرنے سے اور اوس کے تغیرات کے مشاہدے سے گمان غالب یوں ہے  
 کہ ابھر و زہر ایک روز بہ کارخانہ بالکل برہم و درہم ہونے والا ہے شرج اسکی یہ ہے کہ  
 جیسے انسان اربع عناصر سے یعنی آب خاک ہوا آگ سے جو باہم خلالت مزاجی اور دشمنی  
 رکھتے ہیں مرکب ہوا ہے ایسے ہی یہ عالم بھی اشیائے مختلفہ المزاج اور مختلفہ النسبہ  
 سے مرکب ہوا ہے منجملہ زمین اور روپاسمندر اور باقی دریاؤں اور نہروں اور آگ کی خلالت  
 کو سب جانتے ہیں من بعد انقلاب کی گرمی کی شدت تو ہے ہی جائد فی مین و ریاء  
 سمندر کی طبعیاتی بھی شہرہ آفاق ہے علیٰ انداز القیاس ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں زمین  
 بھی اختلاف تاثیر ہو گا کیونکہ جیسے اشیاء مذکورہ میں شکل صورت رنگ وغیرہ کا  
 فرق ہے ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے کسی کا سرخ رنگ تھکے آتا ہے  
 کسی کا سفید مائل کسی کا سنبری نما چنانچہ ظاہر ہے سو جیسے اشیاء مرقومہ بالا میں  
 مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے ایسے ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہو گا  
 گو ہمیں اوسکی تفصیل معلوم نہ ہو مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر قریب خاصکر مبارے ہندوستان  
 اسوائے گرمی وغیرہ کے اور اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں چنانچہ  
 شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں گے اوسکی وجہ یہی ہے سو کیا عجب ہے  
 کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو کیونکہ نحوست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی

منجملہ تاثیرات ہیں جیسے آفتاب کی گرمی ہے اور جو لوازم گرمی کے ہیں مثلاً زمین سے  
 بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا اُبھیرنا چنانچہ سایے میں کھیتی کم جیتی ہے اور غلہ انداز القیاس  
 پھلون کا اور کھیتوں کا چنانچہ ایسے ہی اگر کسی ستارے کی تاثیر خیرست یا برکت ہو تو  
 کیا بعید ہے پر چونکہ ستارے لاکھوں ہیں اور ہر ایک میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ  
 تاثیر ہوگی تو مجموعے کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ  
 تاثیر ہوتی ہے اور دوا کی ملکہ کچھ اور ہی ہو جاتی ہے غلہ انداز القیاس حیوان جیون  
 اجزا نسخہ مرکب کے پرانے جانیکے تو تاثیر بھی بدلتی جا سکی سو اگر سو دوسو کسی نسخہ میں  
 دوا ہیں ہو جاوین تو پھر اُسکی تاثیر کو دریافت کرنا دشوار ہو جائیگا اور درودنیکہ  
 بعضے مفردات کی تاثیر معلوم نہو اور باہتہ پھر یہ بھی نہ معلوم ہو کہ اس نسخہ میں کتنی  
 دوا ہیں ہیں تو پھر اُس نسخہ کی تاثیر پہلے استعمال کے دریافت ہونی محال ہے۔ ایسی  
 ہو سکتا ہے کہ ایسی صورت میں کسی ایک دوا کا اتنا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو  
 نافع ہے یا مضر ہے مگر بسبب اس بات کے کہ کسی اور دوا سے اُسکی اصلاح ہو گئی ہو  
 یا اور کسی دوائے اُسکے نفع کو کمو دیا تو اُس دوا کا اُس نسخے کے ضمن میں استعمال  
 کرنا بیمار کو نافع یا مضر معلوم نہو ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کسی ستارے کا منجملہ کس یا  
 متبرک ہو کسی وجہ سے کسیکو ایسا یقین ہو جاوے جیسے آفتاب کا گرم ہونا مگر دوسرے  
 ستاروں کی تاثیر بلکہ وہ حال نہ ہے بلکہ برعکس ہو جاوے جیسے برت کی سردی ایسا اوقات  
 بعضی چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کچھ ظاہر نہیں ہونے دیتی اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سب  
 ستاروں کی گنتی کسیکو معلوم نہیں پھر سبکی تاثیر کسیکو کیا معلوم ہوگی اسی لیے سہلوفشین ہے  
 کہ ہم نجوم کا کسیو ایسا کمال حاصل نہیں ہو سکتا کہ جس سے بطور قاعدے کے ہر سوال کا  
 جواب نکال دے بلکہ لازم ہے کہ اکثر غلط ہو کرے سو ہم جانتے ہیں کہ مجموعی غلطی کا باعث  
 یہی ہوتا ہے کہ اس علم کا کمال ممکن نہیں اور وہ جو گاہ و بیگاہ کوئی بات نحس



ہو جاتی ہے تو اس کا اعتبار نہیں اگر کوئی اپنے جی میں کوئی بات لیا کر دوسرے سے  
پوچھے کہ بتا میں نے جی میں کیا ہے اور وہ یوں ہی اتفاقاً اسی بات کو بتا دے جو  
اُس کے جی میں تھی تو یہ بات کچھ قابلِ تعریف نہیں بلکہ اگر کوئی اتنی بات پر غصہ کر رہو  
اور یوں سمجھ بیٹھے کہ میں دوسرے کے جی کی بات بتا سکتا ہوں تو اُس سے گدہ مانگنا  
اسی لیے ہماری سمجھ میں یوں آتا ہے کہ اس علم میں دل لگانا عمر کا گونا گونا ہے بلکہ حکام  
کو مناسب ہے کہ اُن کو تہنیت کیجاوے کیونکہ ایسے لوگ اپنی عمر کھوتے ہیں اور اور دیکھو آج  
کرتے ہیں اور عجب نہیں کہ یہ فریب بازی اور عمر کی بربادی خدا کے نزدیک بھی موجب  
منوعیت کا ہو جائے اب سینے عالم کی مختلف قسم کی اشیاء کے مرکب ہونے کے بیان میں  
یہ کترین کچھ کا کچھ کہنے لگا اب پھر وہی معروض ہے جناب من غرض یہ ہے کہ تمام عالم  
یعنی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیاء مختلف التائیس سے مرکب بلکہ کثرت  
اجزاء عالم بقدر عالم کی بڑائی کے بدرجہ غایت ہے چنانچہ منجملہ اجزاء بعض کی طرف اشارہ  
بھی کیا گیا سو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت ہی مختلف قسمی موجودات سے  
مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی تو بیشک ایک دوسرے کا دشمن ذاتی اور مخالف  
اصلی ہو گا اور اُس کے ہونے کا رد اور نہو گا اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہو گا تو تمام عالم  
کے مزاج میں ایک فساد آجایا لینے وہ کیفیت متوسطہ جو پہلے اس جزو کے غلبے کے قحی وہ  
زائل ہو جائیگی اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال مزاج جاتا رہا تو یوں سمجھو کہ  
بہ نسبت تمام عالم کے یہ ایک مرض ہو گا جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے اگر  
کسی کا ارنج عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے تو اُس کو مرض کہتے ہیں چنانچہ بخار ارنج عناصر  
میں سے آگ کے غلبہ کا اثر ہوتا ہے اور فالج زکام اور اکثر دروپانی کے غلبے کا ثمرہ ہوتا ہے  
اور غار سن وغیرہ خاک کے غلبہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ورم اور پھینے درد ہوا کی  
زیادتی کے سبب پیدا ہونے میں ایسا وسطے ان کے علاوہ میں اُن کو دواؤں کو استعمال

کرتے ہیں مٹی یا نمکسین اوس غلط کی مانند کہ مخالفت ان کے سبب مریں پیدا  
 ہوا ہے المرض جیسے آدمی میں اربع عناصر کے ٹپ کے سبب پار غلطو نہیں تے کسی غلط  
 میں سودا میں یا سفر میں خون میں یا بطن میں فساد آ جاتا ہے ایسا ہی نجسین کہ  
 اجزاء عالم میں سے جی کسی کی مانند کہ خلیہ کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں  
 بلکہ اوس سے زیادہ ہو تو کچھ زہین کیونکہ آدمی کا بدن کل بارجیرون سے مرکب ہے  
 پھر ان چار ہی کے مغلوب ہونے سے ہر ارون طسرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں عالم تو  
 میسا جیرون سے مرکب ہے اؤ کے غالب مغلوب ہونے سے تو کچھ چند زیادہ قسم کے مرض  
 پیدا ہوتے ہیں مہمہ انسان کی ترکیب کی کیفیت ہے کہ ان چارون جیرون کو  
 باہم غلط عطا کر کے اول ایک کر لیا ہے پھر سارے اعضاء کو سے بیکار پاتا ہے ایک شے ت  
 بنایا ہے تو اس سبب سارے بدن کا اکثر اوقات ایسا حال رہتا ہے مان اگر کسی خارج  
 سے لینے غذا کی یا آب و ہوا کی خرابی کے سبب یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے  
 پر غلبہ ہو گیا تو ہو گیا بخلاف عالم کے اجزاء کے کہ اوسکی ترکیب گویا اس قسم کی مجموعی پائیہ  
 کہ فسخ فاک کا ہو اور سینہ پانی کا اور پیٹ ہوا کا اور پانوں آگ کے یا برعکس تو سبب  
 سر سینہ کا دشمن ہو گا اور سر پیٹ کا اور پیٹ پانوں کا چنانچہ ظاہر ہے کہ زمین سے لیکر  
 آسمان تک ہر ایک شے اپنی جگہ پر ہے اور مہمہ ایک دوسرے سے متصل ہے یہ نہیں کہ  
 زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو سب طرح اوپر تک اُون لوگوں  
 کے نزدیک جو آسمان کے فاصل میں ایک سلسلہ متصل معلوم ہوتا ہے و امد عالم الغفر میں  
 اجزاء عالم کے باہم اختلاف کے باعث بلحاظ اتصال مذکور کے لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت  
 اور اوس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گرسے یا ایک دوسرے کی جگہ پر آ جائے  
 تو بیشک ایک جز کو دوسرے جز سے اوس ضرر سے جو فقط اتصال کے باعث پیدا  
 ہوا تھا سلا وہ اور ضرر پیدا ہو گا اور تمام مجموعے کی کیفیت بدل جائیگی اور یہی اصل

ہو جائیگا کہ کسی آدمی کا سر فقط آگ کا اور ماتھے فقط پانی کے ہوں مثلاً اور وہ اپنے  
 ماتھے کو حرکت دے کر سر پر لیجائے تو بیشک اس صورت میں علاوہ اوسکے جو پہلے سے  
 بسبب اتعال بدنی کے سر کو ماتھے کی بروقت کا اثر چھو نچا تھا اور ماتھے کو سر کی گرمی کا  
 ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کٹے دوسرے سے ہو گا سو بعینہ ہی قصہ اس عالم میں نظر  
 آرہے ہیں جو اب اس کو حرکت ہوتی ہے اور آندھی چلتی ہے تو خاک کہین کی کہین اڑتی  
 بھرتی ہے اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال جو وقت شدت ہو اے کے ہوتا ہے جہاز  
 سوار ہونیوالوں سے سب سے سنا ہو گا الغرض ان حرکات کے باعث کیسے باکسی اور  
 سبب سے عالم کے اکثر اجزا میں ایک طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے اب  
 ہو ا کا فساد اور آون سے امراض کا اور وباؤں کا پیدا ہوتا تو سبھی جانتے ہیں باقی  
 زمین کا یہ حال ہے کہ بعض زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعضیوں میں کم مہذا  
 ایک ہی زمین سے ایک عرصے تک بہت پیداوار ہوتی ہے اور پھر اتنی نہیں ہوتی  
 ہر چند سب سامان نشو و نما کے مثلاً زمین کا ہلانا اور کھات دینا اور پانی کا سیچنا  
 ایک سال میں قرار واقعی پائی جاتی ہیں اور دوسرے سال میں نسبت اوسکے کم مگر  
 بائیمہ پیداوار بر خلاف سامان ہونے ہی کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں  
 اگر کسی کو شک ہو تو پوچھ دیکھے مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سال میں درخت ٹر دار خوب  
 بار آور ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھلتا ہے  
 اور ایک کم یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آ جانیکے باعث  
 پیدا ہوتی ہیں ادھر دیکھیے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی بوہی  
 سال کا سال بلکہ چند سال خشک سالی میں گزر جاتی ہیں اور پھر کبھی اوسے پڑتے  
 ہین اور پڑتے بھی ہین تو کبھی بڑے بڑے کبھی چھوٹے چھوٹے کبھی کم کبھی زیادہ ادھر  
 کبھی برف گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے کبھی دمدار ستارے نظر آتے ہیں

لہجہی چاند سورج گمہ جاتے ہیں سورج کو کرنا ایک نور نہ ناری ہونے آگ کے طبقہ  
 کی جو ہوا سے اوپر جاتے ہیں خرابی پر دلالت کرتا ہے باقی چاند گین تو بلا تفتاب  
 اسے کہتے ہیں کہ چاند بین نور نہ ہے سو یہ نور چاند کے حق میں ایک نقصان اور فساد ہے  
 اور ان چیزوں کے حق میں بھی جو اس سے منور ہوتی ہیں کیونکہ جن چیزوں کی  
 اصلاح نور سے ہوتی تھی وہ سب اس وقت خراب ہو جائیگی یا خراب ہونے کے قریب  
 ہو جائیگی اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی ہیں چنانچہ کچھ گمہ اور مذکور ہو چکا ہے  
 وہ سب اس وقت مسدود ہو جائیگی اور سورج گین میں اگرچہ حکما کے خیال کے موافق  
 آفتاب سے نور اعلیٰ نہیں ہو جاتا فقط چاند کے اوٹ میں آجاتا ہے مگر اور چہ بین  
 اس وقت اسکی گرمی کی فیض اور فیضوں سے محروم رہ جاتی ہیں ان سب تغیرات  
 میں سے جو بات موافق مزاج عالم کے قرار دی جائے اسے صحت کہہ لیا جاتی سب نفس  
 ہی گئے جائیگے لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات کہ جن سے کسی کو اجزاء عالم سے منور  
 ہو چکے یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو جیسے چاند گین سورج گین کہ نسبت تمام عالم  
 کے بشرک آشوب چشم بار نوندی کے ہے مرض ہونے پر ہرگز چاند گین چاند گین چاند گین  
 سے ہم کہتے ہیں کہ اب وہ گنا ایسا تغیر کہ جس سے وہ بچھلے اور بنی آدم کو جو منجھا اور بچھلے  
 عالم میں ضرر بچھلے اور خشک سالی اور اولوں کی باریں وغیرہ اسی قسم کی چیزیں  
 امراض عالم میں ہیں جن جیسے کہ پھوڑا بھنسی آشوب چشم وغیرہ جن سے بعض اعتدال  
 بنی آدم کو ضرر پہنچتا ہے یا اسکی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے بنی آدم کے مرض گین  
 جاتے ہیں مگر جیسے ہمارے تمھارے بدن کے پھوڑا بھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں  
 اور اس کے مقابلے میں دروختان وغیرہ امراض باطنی بھی ہیں ایسے ہی عالم کے  
 امراض مذکورہ کے مقابلے میں جو نسبت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں اس  
 کمترین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں وہ کیا ہے اکثر بنی آدم کے اخلاق کا بد ہونا

بنی آدم کو امراض باطنی اور ظاہری  
 کے درمیان عالم باطنی اور ظاہری میں سے ہے

اور افعال ناپید ہوا کہ بس نزد ہونا الغرض عالم کے لیے یہی امراض ضرور ہیں لیکن ہمیں سب کی تغفیل معلوم نہیں ہو سکتی مرض کی خبر مرئین ہی کو ہوتی ہے خاص کر مرض پنهانی کی اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہ دیا ہو سو اپنے امراض کی خبر پوری پوری عالم کی روح کو ہوگی باقی رہا عالم کے لیے روح کا ہونا ہر چند نظر بہتری میں ایک ناماعقول بات معلوم ہوتی ہے مگر بین جانتا ہوں کہ وجہ اسکی ہجڑ اسکے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادے سے حرکات کے کرنے کا نام رکھ چھوڑا ہے اور اگر ہم ہم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے زندگی حقیقت میں اوستہ کہتے ہیں کہ جس سے جانتا ہوتا سو چنانچہ تعلق رکھتا ہے تو ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین آسمان درخت پہاڑ بلکہ مجموعہ عالم کے حق میں بھی ارواح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے تو انکار بھی نہ کرتے بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط نام سانس لینے اور حرکت کرنے کا نہیں یہ ہم کہ آدمی اگر دیر تک سانس بند کر کے بیٹھا رہے اور اپنے ارادے سے کوئی حرکت نہ کرے تو کوئی دیوانہ بھی اوستہ یوں نہ کہے گا کہ یہ مر گیا مان اتنی بات بیشک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تا دو مہیات سانس لینا ایک طبعی ہستی ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لیے جاوے باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا سو ہمیں ایسا کوئی نظر نہیں آتا کہ کسی لیل سے یہ ثابت کر دے کہ زمین ہو اور خست پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے سے حرکت نہیں کر سکتی بہت سے بہت کوئی کہیگا تو یوں کہیگا کہ تنہ آج تک کسی درخت کو مثلاً اپنی جگہ سے دوسری جگہ نہ گئے نہیں دیکھا سو اگر یہی دلیل ہے تو تنہ تین بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اٹھ جاوے تو ہم تو اُن تصویروں کا جن سے درختوں پتھروں وغیرہ کا بولنا اور اپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہی ہے ہرگز اٹھار ٹرون کیونکہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا اُن اشیاء کے جنکو ہم جاندار کہتے ہیں اور وہ میں بھی بلکہ ہر شے میں

عالم کی روح کا ہونا  
نہایت معلوم ہے

درختوں و اشیاء کا حرکت کرنا  
اور پتھروں کا بولنا

جان ہے اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے تفصیل اس مال کی یہ سہل  
پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا وجود ہی تک وجود  
اور ہے اور ذات اور ہے یعنی دو وجود ہیں ظاہری اور باطنی سو باطنی وجود کو ذات  
خداوندی سے کہہ اس قسم کی نسبت ہے جیسے شعا عون کو آفتاب سے اور وجود ظاہری  
کو مزلہ و ہوپون کے ہوتا شعا عون سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر صحن اور ہر میدان میں  
نظر آتی ہیں سمجھنا چاہیے ہونا چاہیے وہ پ کبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے ایسے ہی  
وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا اور جیسے آفتاب کے طفیل سے شعاعیں  
ہمیشہ موجود رہتی ہیں ایسے ہی خداوند کریم کے طفیل سے اوس وجود باطنی کو ہمیشہ  
قیام ہے اب سنا کہ جیسے آفتاب کی نور سے اول شعا صحن پیدا ہوتی ہیں اور بعد میں درخت  
ظاہر ہوتے ہیں اور اس ترتیب ہی کے سبب ہر قدر ہر قسم کے کمال آفتاب کے کمال زمین  
سے یعنی نور گرمی وغیرہ شعا عون کو بلا وہ ہوپون کو نہیں ملاکتی ہی بڑی اور  
دھوپ کیونکہ اس طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں بلکہ وجود باطنی  
ہی کا ہر توجہ سمجھنا چاہیے ہوپ شعا عون کا ہر توجہ ہے سو لازم ہے کہ وجود باطنی کو  
اول فیض ربانی پہونچا بعد میں وجود ظاہری تاکہ جاوے سو یہ نہیں ہو سکتا کہ پہلے  
تھارے وجود ظاہری تاکہ حیات کا فیض آجاوے اور اوروں کے وجود باطنی کو بھی  
خبر نہ کوئلہ وجود باطنی کسی کا ہر کسی کے وجود ظاہری سے مقدم ہے جیسے شعاعیں  
کیسٹرت کی کیونکہ ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف ہیں اور مقدم ہیں اور نہ یہ بھی  
مماست ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر ہر سب کمال بھری ہوئی ہے یعنی  
وہ ایک ہی سب کمالوں کے کام کرتا ہے جیسے ایک شخص کلاری اور غٹہ پٹی کے  
دونوں کام کرتا ہے کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں دروہ وہ ایک ہی ایسی ہی  
ذات خداوندی بھی بسبب جدا جدا کاموں کے خالق رازق سمیع بصیر کہلاتی ہے

فوت خداوندی میں ایک چوک اور کیا کمال ہوئی  
ہیں تو اس کا فیض بھی جو ہر ساری مخلوق کا ملکا

جس پر یہ اگر وہ ایک سب اور پھر سب کمال اور زمین ہین تو اس کا فیض بھی بیشک مجموعہ  
ساری مخلوق کا ہو گا اور جس میں کو وہ چھوٹے چھوٹے تصور است سب ہین ہر قسم کا کمال  
ہونا چاہیے ان قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہونا ضرور ہے جیسا آئینہ قلعی دار اور لوبٹ  
پتھر بین آفتاب کا نور و نور کو برابر پھیل چھٹا ہے پر عین زیادہ ظہور اس نور کا آئینے  
میں ہوتا ہے و سنا پتھر میں نہیں ہوتا سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پھر  
کی حیات یکساں ہونی چاہیے بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہین کہ جو حیات کا ظہور انسان  
ہوتا ہے وہ اور حیوانات میں نہیں کیونکہ انسان کے سے علوم اور کمالات کا انہیں  
پتہ نہیں پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے نباتات میں نہیں پائی جاتی پس  
نباتات اپنے درختوں میں بھی جو بات ظاہر ہین نظر آتی ہے پتھر و غیہ و دین نہیں  
کیونکہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے  
کوئی چیز آجائے اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھگی تو اس چیز میں اگر  
رکبگی تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع ہو جاتی ہے پناچہ  
سیسے دیکھا ہو گا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بونے ہین تو اس درخت کی  
شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلی ہین پر او پھر تا کم ہے اور اگر چند درخت ایک زمین  
میں پاس پاس لکائیے تو سب اس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو اور ہر اور  
پھیلنے سے مانع ہوتا ہے تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہین اور ہر قدر  
تہما ابھرتے اس سے زیادہ او پھر جاتے ہین فرض کسی میں حیات کا ظہور زیادہ  
کسی میں کم کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے جیسے کوئی سالس چکر کر پڑتا ہے پر حسی  
کوئی نہیں یہاں تک کہ پتھر وغیرہ بھی اگر غور کیجئے تو بھلے بھلے نشان حیات کے  
انہیں بھی نظر آتے کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے ایجا و جب چھوڑ دو تب بھی کچھ کچھ  
کو جا رہا ہے اوپر کو نہیں اور جاتا اور نہ دائیں بائیں کو سب کو ہوتا تھا جس

یہ سب کچھ خداوندی قدرت کا فیض ہے  
جو ہر مخلوق کو ملتا ہے

سبط طرف ہو ورنہ کر چٹ جاتا ہے اب یہ پہچان کہ نیچے ہی کو پھرتا ہے اور طس کو  
 نہیں جاتا اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے اگر جہات نہیں تو پھر کہاں  
 آئی اور اگر یوں کہتے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں یہ خود  
 اس طرف نہیں دوڑتی تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر  
 شعور نہیں تو یہ نیز کیونکر کرتے ہیں کہ زمین پتھر ہی کو کھینچتی ہے آگ کے شعلے کو نہیں  
 کھینچتی وہ برابر اوپر کی طرف کو جاتا ہے اور پھر مقناطیس کو لوہے ہی کی کیا شخصیت  
 ہے لوہے سے ہلکی اور چیزیں بہت ہیں اور کھینچتا چند ان کچھ دھواں بھی نہیں  
 اور نہیں کیوں نہیں کھینچتا اور اگر یوں کہتے کہ یہ حرکتیں باکشیست طبعی ہیں اور  
 اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں باکشیستین انہیں اشیاء مذکورہ کا  
 کام ہے اور یہی کام کرتے ہیں پر انہیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی تو یہ بات  
 تو جسے کچھ بھی شعور ہو گا سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے اس سے تو یہی ستر ہے  
 کہ یوں کیسے انہیں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں باقی رہی بات کہ اگر  
 یہ کام ارادے سے ان اشیاء مذکورہ سے صادر ہوتے تو کبھی کبھی یوں بھی ہوتا کہ  
 اسکے خلاف ہوتا چنانچہ جیسے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہیں جیسے کہ اپنا سونا اور نہیں  
 یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پتھر کو  
 جب چھوڑ دیتے نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اوٹھاتا ہے تو  
 بے تامل اس کا ماتھے روکنے کے لیے اوٹھتے ظاہر میں کیا فرق ہے جیسا پتھر ہمیشہ نیچے ہی  
 کو آتا ہے ایسا ہی آدمی کا ماتھے بھی ایسی صورتوں میں ہمیشہ روکنے کے لیے اوٹھتا ہے  
 با اینہم پھر اس حرکت کو شل رعشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے اور اگر طبعی کے  
 یہ معنی لیجیے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کر لی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی  
 چھوڑے تو وہ اس سے نیچے ہی چھو پڑا دے تو یہ بات مسلم اور سداً آنکھوں پر کیونکہ ہم تو



اور ان افعال کو کیا اپنے افعال ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں چنانچہ اوپر  
 ایسا مذکور ہو چکا ہے مگر عالم اسباب میں جو کچھ کسی سبب سے ہوتا ہے اگرچہ  
 خالق تعالیٰ اور ہی ہے جیسے جو کچھ بڑھئی چھیلنا یا تراشنا ہے وہ کسی اوزار ہی سے  
 ہوتا ہے فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے جیسے اسباب کو بے سبب  
 بنا دیا اور بڑھئی سے بے اوزار کچھ نہیں ہو سکتا سو غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں  
 یہ پنجرہ کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوند حقیقی کس آلے سے یہ کام  
 لیتا ہے سو یہ تو عقل کا کام نہیں کہ یوں کہے کہ یہ کام یہ اشیاء مذکورہ ہی کرتے ہیں  
 پر انھیں خبر نہیں ہوتی کیونکہ شیے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ میں نہیں آتی  
 بجز اسے نہیں کہا جاتا کہ ان اشیاء میں روح ہے اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادے سے  
 کرتی ہیں انفس و دلائل سے بھی اور فرائض سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شیے میں  
 روح ہے اور ہم جانتے ہیں کہ ہندو وغیرہ جو سیتلا سائی کو پوجتے ہیں تو اسباب میں  
 کو انھیں غلطی ہوئی کہ انھیں قابل پرستش سمجھا پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے  
 ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوے اور اسی لیے ہم ان فنانوں میں جن سے  
 پنجرہ و غیرہ کا بولنا یا بانٹنا حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے بوجہ محال ہونیکے کہ یہ  
 نہیں ہو سکتے کیا عجیب ہے کہ جیسے مجھ پر باوجودے کہ اونٹنی زبان اور اونٹنے نہ کا سوراخ  
 محسوس نہیں ہوتا اور پھر کس قدر رشور کرتی ہیں ایسے ہی وہ پنجرہ بھی کسی جنبہ سے  
 بول سکتے ہوں اور وہ اونٹنی زبان ہو معذرا بولنے سے غرض اظہار مافی الضمیر ہے  
 سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں خط و کتابت سے اشاروں سے بھی ہو سکتا ہے سو جیسے  
 یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں ایسا ہی اگر کوئی طریقہ تسمیر بولنے کے سوا ہو تو کیا ہر ج  
 چنانچہ جیونٹیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدے سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں  
 کوئی طریقہ اظہار مطلب کا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کھا

یہود کا سیتلا سائی کو قائل ہونے کا  
 تو غلطی ہے اور اس کا قائل ہونا  
 صحیح معلوم نہ ہوتا ہے

کو طبعانی ہے تو وہ جا کر اور دیکھ لاتی ہے اس سے خفا معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسان  
 کوئی طبقہ اختیار مانے اختیار کیا رکھتی ہیں سو وہ اگر اور ایسی بہت ہے کہ جن  
 سنی نہیں دیتی پر چوتھوں کی ایسی قوت سامعہ ہے کہ وہ اوس سے سن لیتی ہیں  
 تو ایسی ہی اگر کسی آدمی میں بھی اتنی قوت سامعہ ہو تو کیا ہرج ہے آخر تفاوت  
 تو ہے ہی غرض ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خل نہیں آتا ہر  
 میں لاریب ایک روح ہے چونکہ عالم بھی سبکاسب ایک شوبہ نوادوسمین بھی جدا  
 روح ہوگی اور غیر یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلے میں منزلہ اعضا  
 اور ہندو کے ہیں جب اوکھین روح ہوئی تو تمام عالم کے لیے بھی روح ہونی چاہیے  
 اور جیسام عالم کے لیے ایک جدار روح ہوئی تو بے قیاس اسات کے کہ اوسکے اعضا ہر  
 لیے ہم تم میں بھی روح ہے یوں تو سمجھ میں آتا ہے کہ میں ہمارے کل بدن کے لیے  
 ایک روح ہے ہمارے اعضا کے لیے بھی ایک روح ہو تو کیا عجیب چیز سمین اعضا کی  
 ارواح سے خبر ہو اور نہ ہمارے اعضا کی ارواح کو ہمارے ارواح کی خبر ہو جیسے جانی  
 ارواح کو اپنی کل کی روکی لینے روح عالم کی خبر نہیں ہر حال محبوبہ عالم کے لیے  
 ایک روح معلوم ہوتی ہے اوس روح کو اوسکے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی  
 ہنگو اون امراض کا مفصل معلوم ہونا منجملہ محالات معلوم ہوا ہو مگر مستند امراض منجملہ امراض  
 عالم نہیں معلوم ہوتے جنہیں سے بعض بعض کا ابھی ذکر ہوا ہے وہ اس زمانے میں متواتر  
 واقع ہوتے ہیں اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور نہ سنا  
 پہلے زمانوں پر بہت کم پیش آتے تھے خاصکر جنکو امراض باطنی کہتے کہ وہ اب بہت شدت  
 پر ہیں اور بائیمہ نہ اون امراض کے مواضع کا لئے تجلیل کرنے کی فکر ہے اور نہ یہ کہ  
 مثل پلان دوسرے ہوسے عضو کے اون اعضا ہی کو کات کر پھینک دین غرض کوئی صورت  
 اچھے ہونے کی نہیں ان امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ یہ زمانہ عالم کے مقہین

ایسا جو جس کو ہر کچھ کا لیو پڑ پائے گا زمانہ کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں اس لیے یوں خیال میں ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ اراض اپنا کام کر گزریں گے اور زمانہ عالم کی حیات کا تمام ہو جائیگا پھر جیسے جانا تھا را بدن بعد روح کے نکلی جائے خراب ہو کر ہر جزو اوسکا بھٹ بھٹ جاتا ہے اسی طرح یہ جنم عالم جو آسمان سے لیکر زمین تک ہے آتا ہو بھٹ بھٹ کر برابر ہو جاوے سو بہت ہو تو یہ ہو کہ آسمان اور پہاڑ جو اس قسم کے بہت زیادہ استخوان کے معلوم ہوتے ہیں دیر کے بعد چھوٹے چھوٹے اور ویر میں گلیں معنہ اہم دیکھتے ہیں کہ جو شے اجزا مختلف سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزا سب ایک جہتی غرض کے لیے اور جدا کام کے لیے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو تو بعد اسکے کہ وہ شے کمال کو بھونچ جاوے اُس شے کو توڑ پھوڑ کر جزو کو جدا کر لیا کرتے ہیں تاہر جزو سے اوسکا کام نکلے ورنہ اُس شے کے مادیات کو اہل عقل دائرہ عقل سے خارج کہیں گے مثلاً کھیتی کہ وہ جس قدر محتاج سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض اور عین تو جانوروں کے کھانے کے لیے ہے اور اناج اومیوں کے کھانے کے لیے ہے اور پھر اپنی اپنی کارگزاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ نے الجھا ایک دوسرے سے کام لینے میں مانع ہے اب دیکھئے کہ کیا ان اوسکو کاٹ پھاٹ توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت اناج کو اور عین کو جدا جدا کرتے ہیں اور نہ کرین تو آپ ہی فرمائیے کہ اوہ نہ تو گ کیا کہیں پھر اناج کو دیکھئے کہ بھوسے سے اور آٹے سے مرکب ہے چونکہ یہ دونوں جدا جدا کام کے لیے ہیں تو دیکھئے کہ کس کس جانکامی سے راکٹے دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور پھر کوئی جدا کر نیوالو نکلیو قوت نہیں کہتا بلکہ اس کام کو عین منقضا عقل سمجھتے ہیں پھر آٹے کو دیکھئے کہ اوسمیں وہ اجزا بھی ہیں جسے خون پیدا ہوتا ہو اور وہ بھی ہیں کہ جسے فضلہ بناتا ہے سو اب دیکھئے کہ روٹی کو دو اتون سے چاہا کر کڑے کرتے ہیں اور پھر معدے کی اس تفریق کو کہ کچھ جگر کے حوالہ کیا اور کچھ انٹرو کو عطا کیا کوئی یوں نہیں کہتا کہ اسے روٹی کو خراب

یہ زمانہ عالم کوئی چیز نہیں ہے  
اسان کے ہی میں ہوتا ہے

اور بر یاد کر دیا بلکہ ان باتوں کو منجملہ پوشیاری بنی آدم اور حکمت خالق عالم سمجھتے ہیں علیٰ ہذا  
 سیوہ بات کے پوست اور مغز اور لحم کا علحدہ و علحدہ کرنا اور رولی کا بنو تون سے جدا کرنا  
 اور جانور دن کے کھانے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کا علحدہ و علحدہ کرنا سب ہی  
 قسم سے ہے جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہو چکی تو ایک اور بات بھی گوشگزار ہے جناب  
 عالم کا ایسے اجزاء مختلفہ مرکب ہونا جنکا مینہ بیان کیا انہر من الشمس سے زمین اور پانی  
 اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا بلکہ حائلوں کے نزدیک یہ اختلاف اناج اور  
 ٹھیک کے اختلاف سے زیادہ ہے ایسے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ نہوتا تو اسے  
 بھی کھول کر بیان کرتا غرض زمین اور پانی وغیرہ اختلاف مذکور کا ہونا محتاج بیان نہیں  
 پر یہ بات قابل بیان ہے کہ انہیں سے ہر ایک علحدہ و علحدہ بھی اسی قسم کے اجزاء سے  
 مختلفہ مرکب ہے بلکہ مشتق نمونہ خرد اس فقط زمین کا حال بیان کیے دیتا ہوں اہل عقل  
 اور دنگو اسی پر قیاس کر لیں گے حضرت من زمین کو جو غور کر کے دیکھا تو یوں دیکھا کہ تمام  
 اناج اور تمام سیوہ بات اور ہر قسم کی گھاس ٹھوس سب اسی میں ہیں اور ماسوا انکے اور  
 اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جیسے علحدہ ہو کر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر ان اشیاء میں  
 بھی ایسے اختلاف ہیں چنانچہ اچھی معروض خدمت ہو چکا ہے سو بعد صد ناچھان پھور کے  
 اسی خاک سے دیکھو کہ کیا کیا مشتبہ مزہ دار حاصل ہو جاتی ہیں مگر ایسی چیلنی جس سے کھانے  
 پہلے ان نعمتوں میں سے اجزاء فضلہ پیدا ہو جائیں ابناک کسی سے نہیں اور معدہ اگر ان  
 نعمتوں کو چھان کر فضلہ ان سے جدا کرنا ہے تو اس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں مزہ  
 تو فقط زبان ہی تاکہ جہاں کھانا خلق سے نیچے اور ترا تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا  
 کہ جیسے کسی برتن میں دھوا ہو اور یا اینہ معدے میں جا کر بھی یہ نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل  
 علحدہ ہو جائے کیونکہ بعد فضلہ کے علیٰ ہو جاتے کے جو کچھ قیہ باقی رہ جاتا ہے اس میں سے  
 اکثر کا گوشت بن جاتا ہے اس کو بھی اگر کھانے میں تو فضلہ اوس میں سے بھی جدا ہوتا ہے اور

اجزاء مختلفہ و مرکبہ  
 اسی طرح علحدہ و علحدہ ہوتی

ان اشیاء میں  
 اختلاف ہے  
 چنانچہ اچھی  
 معروض خدمت  
 ہو چکا ہے

اسی طرح فضلہ میں بھی اجزاء عمدہ باقی رہ جاتے ہیں چنانچہ بہت سے حیوانات جو اکثر فضلہ کھاتے  
 ہیں نوادوس فضلہ سے اُنکے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے اور اوس خون سے روح  
 ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے اور صورت اوسکی ہر سے کہ کچھ خون جگر سے دل میں جاتا ہے اور  
 دل کی گرمی سے پاک کر اوس میں ایک جوش آ جاتا ہے اور اوس میں سے ایک بھاپ اُٹھ کر تمام  
 بدن کے رگ و پے میں بھیل جاتی ہے اوس میں البتہ یون معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہے اور فضلہ  
 دل کے چھلنے میں اگر نسبت اس بات کی آتی ہے کہ یون گمان ہونے لگے کہ اب اوس میں اجزاء انما  
 شاید نہ رہے ہوں اور اجزاء عمدہ اجزاء ناقص سے پیدا ہو گئے ہوں اس بھاپ کی اگر کوئی  
 کسی ترکیب سے کوئی غذا بنالے اور اوس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اوس کا ایسی ہی  
 غذا اُس کے اول پیدا ہوا ہو تو پھر یقین یون ہے کہ نہ اوس کو پانا نہ آیا کرے اور نہ پشاب اور  
 نہ عرق کے اور نہ شے کے اور نہ یہ مرض جواب پیدا ہونے میں پیدا ہوں کیونکہ امراض کے پیدا ہونیکا  
 باعث یہی کثافت غذا ہے جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے اوس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے  
 تو اوس کا بدن کے اندر رہنا اوس بھاپ کے حق میں جو دل سے اُٹھ کر تمام بدن میں بھیل جاتی ہے  
 ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کے نفس میں کوٹے بند کر دیجیے جیسا طوطی کو بسبب نامہشی کے  
 تکلیف اور خفقان ہوتا ہے ایسا ہی اوس بھاپ کو انداز اور تکلیف ہوتی ہے ایسے کہ  
 روح بدنی حقیقت میں یہی ہے یعنی بھوک پیاس گرمی سردی بیماری وغیرہ تکلیفات  
 جو بدن سے تعلق رکھتے ہیں سب اطباء اور حکما کے نزدیک اسکی ہوتی ہیں اور ایسے ہی  
 کھانے پینے عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی سے ہوتی ہے اقصیٰ جو آرام اور تکلیف میں کہ  
 اجسام سے پیدا ہوتی یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں جو اجسام سے  
 پیدا ہوتی ہے اور خود بھی ایک جسم لطیف ہے اور اسکی اُنکی تیسرے اور چھلورے کو بھی چاہیے  
 جو اوسکی مناسب تہا اوس پر آرام سمجھتی ہے اور جو اس کے مخالف معلوم ہوتا ہے اور تکلیف جانتی ہے اور یہی  
 منو آرام اور تکلیف کے ہیں پر یون معلوم ہوتا ہے کہ بھوک اور پیاس کا منو آرام اور تکلیف اسکی نہیں ہوتی

کیا نیکو دل کی مجلس جن میں جو انکی حقیقت سے معلوم ہو یہ جسم نہیں ہے وہ جسم نہیں آدمی  
 حقیقت کے دریافت کرنے کے لیے کوئی اور روح چاہیے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو  
 اور ایسا م کی قسم میں سے ہو کیونکہ تجلے بڑے کام اور مجلے بڑے علم بھی تو جسم کی قسم میں  
 نہیں ہوا مثال ہے کہ وہ روح اوتھین نقشون کا نام ہو چکا اور پندرہ سو چکا یا اور کچھ  
 بہر حال اس کے عقل مارسا کام نہیں کرتی پر تہی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے  
 اور چونکہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا یعنی غذا کا ہوتا ہے سو ہم جانتے ہیں کہ  
 یہ روح ہر جسم میں ہے پھر سو یا پھر کیونکہ ہر جسم کا ایک خلاصہ نکالنا ممکن ہے گوہر میں نکالنا  
 آتا ہو آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا اگر یہ ترکیب اور یہ عمل جو خالص بزرگ  
 نے تیار ہر بن میں اس خلاصہ کے نکالنے کی رکھ دی ہے تو فی تو ہمیں کا ہے سے معلوم  
 ہوتا کہ خدا میں ایک شے ایسی لطیف اور عمدہ ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح  
 بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو اور پھر وغیرہ کی روح فقط اسی کا خلاصہ ہو اور ان میں  
 خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بھری  
 ہوئی ہو جیسے ہو کسی مکان میں یعنی ہوا اور چرنبہ اور مکان اور چرنبہ اور پھر کی  
 روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو بلکہ فضلہ ہی اس روح کا بدن ہو اور وہ دونوں ایسے  
 رملے ہوں جیسے گئے ہیں اس اور اس روح کے سبب پھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا  
 آرام اور تکلیف ہوتی ہو چکا مذکور ہوا اور اس قسم کا بھی شعور ہو جیسا کہ انسان حیوان کو  
 اس روح سے حاصل ہوتا ہو بہر حال انسان اور حیوان اور اشجار اور پھر وغیرہ دونوں  
 روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں نہ جملہ ان دونوں کے پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان  
 آچکا ان اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہو وہ خود  
 کی روح ہوائی میں نہیں کیونکہ انسان کی قیامتیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذا کا ذریعہ  
 یہی مدد بھی ہوگا اور جو خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے وہ انہی کی روح ہے

نہیں کیونکہ حیوانات کی روح ہوائی اشجار ہی کا خلاصہ ہے بخلاف اشجار کے کہ انہیں  
 وہ خلاصہ رلا ملا ہے اسی طرح اشجار میں جو بات ہے وہ زمین وغیرہ میں نہیں کیونکہ اشجار  
 آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں تو اسکی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا رلا نہیں جتنا زمین  
 کی روح میں ہے ایسے ہی یون معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا اگر وہ  
 روح حقیقت میں وہ نقشہ ہی ہیں جبکہ مذکور ہو چکا تب تو ظاہر ہی ہے کہ انسان کا نقشہ جو  
 خوبصورت ہے وہ دوسرے جانداروں اور علیٰ ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں  
 فرق ہے اور اگر کوئی اور چیز ہے تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی پر خدا کی حکمت اور دانائی تو  
 یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی  
 نہیں تو کام بیوقوف ہو جائیگا اور یہ بات ہر چند خدا کی قدرت سے کچھ باہر نہیں کہ اچھون کو  
 بڑی چیز دے اور برون کو اچھی پر اچھی چیزوں کو اچھون کے لیے بنایا ہے اور بڑی چیزوں کو  
 برون کے لیے سو جو چیز بالکل اچھی ہے وہ اچھون ہی کے لیے ہے اور جو چیز بالکل بُری ہے  
 وہ برون کے لیے ہے اور جو چیز بُرائی اور بھلائی سے مرکب ہے وہ قابل اسکے ہے کہ اسے  
 توڑ پھوڑ کر بُری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا جائے سو چونکہ اس عالم  
 کی ترکیب بھلی اور بُری دونوں کے مجموعہ سے ہے اور نیز ہر چیز کی ہی ترکیب ہے چنانچہ زمین کا  
 کچھ تھوڑا سا حال سنکر سب کو یقین ہو گیا ہوگا تو اسلئے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوند عادل اسکو  
 بھی توڑ پھوڑ کر بھلی اور بُری کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر بھوپنچا دے سو منجملہ عالم  
 اچھی خداؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھون کو کھلائے اور اچھون کو کہیں ایسی اچھی  
 جگہ بھوپنچائے جہاں بُرائی کا نام نہ ہو اور حسین رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو اور شاید اسی  
 جگہ کا نام بہشت ہو جیسا کہ مشہور ہے بہشت آجنا کہ آزارے بنائے کہے را با کسے  
 کارے بنائے اور علیٰ ہذا القیاس برون کو کہیں ایسی بُری جگہ بھوپنچا دے حسین بھلائی  
 اور آرام کا نام نہ ہو اور اُسی کو دوزخ کہتے ہوں القصد بطور کلیتہی کے اس عالم کے اجزاء

بھی بہرہ جو کہیے جائیں اور ہر اپنے اپنے موقع پر پہنچانے جائیں اور جی منہ نہ اس کے  
 بدل کے معاملہ ہوتے ہیں کہ ہر چیز اپنے موقع پر جو چاہیے حواسے اور ہر ایک چیز کو اس کے مناسب  
 چیز دیا جائے اسی پاس پر اس بات کی رہایت کرتے کہ اس کے حق میں ظلم نہ ہونا چاہیے ورنہ ظلم کے  
 بہ منہ کہ ایک دوسرے کی ملک میں اس کی بے اجازت تصرف کیا جائے تو یہ منہ تو خدا کی نسبت  
 تصور میں نہیں آسکتے کیونکہ یہ سب اُسی کی ملک ہیں اس حساب سے تو جو کچھ وہ کرے مخلوق  
 سے بُرائی سے پیش آئے یا بروں سے بھلائی سے وہ سب عدل ہی ہو گا ایسے کہ سب سچے  
 اور برے اُسی کی ملک ہیں اگر وہ اپنے مقربوں کو آگ میں ڈال دے اور اپنے مایوسہ لوگوں کو  
 کسی باغ یا جہنم میں لیجا کر اپنی اچھی اچھی نعمتوں کو ان میں کھلائے یا پالائے اور ہر طرح کے  
 آرام دے تو یہ ایسا جو کہ کوئی اپنے دو شاہ سے آگ جلا کر روٹی پکا دے اور ادبوں کو  
 گھڑی میں باندھ کر حفاظت سے رکھے ظاہر ہے کہ اس کو کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ظلم کیا البتہ اگر  
 کسی دوسرے کا پُرانا پھٹا گڑی کا ڈھسے کا کپڑا کیا اچلا بھی بے اجازت جہاں سے خود دیشک  
 ظلم ہو گا ان اتنی بات ضرور ہے کہ دو شاہ سے جلا کر روٹی کا پکانا اور ادبوں کو گھڑی میں  
 باندھ رکھنا ایک بے موقع بات اور کارنامہ مناسب ہے کون ہے کہ اس کو معیوب نہیں جانتا  
 اور خلاف کمال نہیں سمجھتا اور چونکہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ جتنے کمال ہیں سب خدا میں ہوتے  
 چاہیں تو بے شک یہ کو یہ یقین ہوتا ہے کہ اس میں کوئی بات خلاف کمال نہ ہوگی بلکہ جتنے  
 کمالات ہیں سب اس کے اوصاف ذاتی ہیں اور اُن کو اس کے حق میں اگر مثال دیکر بتایا جائے  
 تو ایسا نثر آتا ہے کہ جیسے ہمارے تمھارے پیدائشی صفات اور پہلی کمال اور خلتی اخلاق اور  
 طبعی باتیں ہیں پر ہمارے تمھارے طبعی اوصاف پھر پورے طبعی نہیں ایک طرح سے وہ  
 بھی عارضی ہیں بسا اوقات دوسرے کے زور اور غلبہ کے سبب رائل ہو جاتے ہیں کون  
 نہیں جانتا کہ پانی کی بروہ طبعی ہے اور پھر آگ کے غلبہ کے سبب کتنا کچھ گرم ہو جاتا ہو  
 اور ہر پتھر کی یہ طبعی بات ہے کہ اوپر سے نیچے ہی کو گرتا ہے مگر یا انہما اگر ہم اُسے اوپر پھینکیں



تر اور پرنایا جاتا ہے پر خدا سے زیادہ کوئی زور والا نہیں کہ اسکی ذات وصفات میں اسکا  
 تصرف چل سکے بلکہ کسی میں کسی قسم کا زور نہیں خدا کے سامنے سب ہنزلہ آلات اور اذکار  
 کے ہیں زور ہے تو خدا ہی میں ہے چنانچہ تقریرات مذکورہ بالا سے یہ بات بخوبی واضح  
 ہو چکی مگر جیسے ہم اپنی سانس کو باوجود یکہ سانس لینا طبعی بات ہے تھوڑی دیر بند کر کے  
 بیٹھ سکتے ہیں یا غصہ والے کا غصہ طبعی بات ہے اور پھر بسا اوقات کسی مصلحت کی غرض سے  
 اپنے غصے کو ضبط کر کے بیٹھ رہتا ہے ایسا ہی خدا کو بھی اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے ذاتی  
 کمالات کے خلاف کرے جیسے مگر چونکہ عاقل خلاف طبع بغیر من نہیں کرتا یا اسید نفع کی ہوتی تو  
 یا اندیشہ نقصان کا ہوتا ہے چنانچہ غصے کی جگہ جو غصے والا غصہ نہیں کرتا تو وہیں نہیں کرتا  
 جان یوں جانتا ہے کہ یہاں غصہ کرنے سے جان کا یا عزت کا یا مال کا نقصان ہو گا یا پون  
 یقین ہو تا ہے کہ غصہ نہ کروں گا تو فلاں مطلب حاصل ہو جائیگا نہیں تو نہیں غصہ من عاقل  
 خلاف طبع بے غرض نہیں کرتا سو خدا سے زیادہ کون عاقل ہو گا جسے عقل کو بھی پیدا کیا  
 تو وہ کیونکر بے غرض اپنی خلاف طبع کرے گا مگر خدا کی ذات و صفات میں نہ نفع کی گنجائش  
 کیونکہ او سمین سارے کمالات کا ہونا ضرور ٹھہرا پھر نفع کس چیز کا ہو گا اور نہ نقصان کی  
 گنجائش کیونکہ اول تو نقصان کتنے ہیں کمال کے نہونے کو سو اسمین سب کو کمال ہونے ضرور  
 ہیں چنانچہ مکرر سے کر گزر چکا دوں کہ نقصان کسی چیز کا کسی مخالفت کے زور زبردستی سے  
 ہوا کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے گرمی کا نقصان سردی سے اور سردی کا گرمی سے آگ کا پانی  
 سے کہ وہ اسے بجھاتا ہے اور پانی کا آگ سے کہ وہ اسے جلانی ہے سو یہ پہلے ہی ثابت  
 ہو چکا ہے کہ خدا ایک ہے اور باسوا خدا کے اور کسی میں کچھ زور اور تاثیر نہیں مان خدا کے  
 زور اور تاثیر کے حق میں جتنی مخلوقات میں زور دے اور تاثیر دے ہیں ہنزلہ پانی  
 کے نل کے ہیں جیسے نل میں پانی بہہ بہہ کرتا ہے ایسا ہی خدا کے زور اور تاثیر میں  
 زور والوں اور تاثیر والی اشیاء میں کو بہہ بہہ کر رہا ہوتا ہے اور جیسے کوئی خدا کے

برابر نہیں ایسے ہی کوئی برابر کی جوڑ کا بلکہ کمتر مخالف بھی نہیں جو اس کا ہونا چاہیے  
 جیسا آگ کے حق میں پانی انقضیٰ جب خدا کی ذات اور صفات میں نفع اور نقصان کی  
 گنجائش نہ ہو تو اس کے خلاف طبع بھی نہیں ہو سکتا نہیں تو لازم آئیگا کہ معاذ اللہ خداوند کریم  
 یا بیوقوف ہو سو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عاقل تو کیا خالق عقل ہے یا یوں کہیے کہ  
 دیدہ و دانستہ بیوقوف کرے اور ذات و صفات کو بیٹہ لگائے اور عیب وار کہلائے غرض  
 یہ ساری باتیں خلاف کمال ہیں اس واسطے کہ ان امور کی اسکی ذات تک رسائی نہیں اور  
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب کمالات کا ہونا اس کے لیے ضرور ہے ایسے ہوں یوں یقین ہوتا کہ  
 کہ اسکی ساری طبعی باتیں ازل سے ابد تک برابر یکساں رہیں گی طبعی بات کے بدل جانے کے لیے  
 ضرور ہے کہ کسی مخالف کی تاثیر بدل دے جیسے پانی کی ٹھنڈک کو آگ بدل دیتی ہے یا اپنے  
 آپ کو کوئی اپنی طبعی بات کو کسی کے ڈر کے سبب یا کسی کے سلوک کی امید پر بائیں و جب  
 بدل ڈالے سو یہ فیثون چاروں احتمال بیان نہیں ہو سکتے مگر یہ معلوم آون لوگوں نے  
 کیا سمجھا کہ عدل کو خدا کے ذمے فرض واجب ٹھہرایا فرض واجب کے تو یہ معنی ہیں کہ کوئی  
 حاکم کسی کے ذمے پر اس کے خلاف طبع کوئی بات لازم کر دے تو اس صورت میں ایک طرف  
 خدا کے اوپر حاکم کا ہونا اور خدا سے زیادہ کسی زور کا ہونا لازم آئیگا و اس کے خدا کے خلاف  
 طبع ہونا باقی رہی یہ بات کہ فرض اور واجب کے بھی معنی ہیں جو پہنے کئے اسکی وجہ یہ ہے  
 کہ فرض حکم حاکم ہوتا ہے سو حاکم اپنی رعایا پر اسی بات کا تقاضا کیا کرتے ہیں جو رعایا کے  
 خلاف طبع ہوتی ہے نہیں تو حکم ہی کی کیا ضرورت رہی مانگا اری کے او ا کرنے کو رہا  
 کا جی نہیں چاہتا تو اس کے لیے حکم کی ضرورت ہوتی اور جو کھانے پینے کی طرح ایسے بھی  
 جی چاہتا تو کیا ضرورت تھی اور کیوں تحصیلداروں اور کلکٹروں وغیرہ کو نوکر رکھتے  
 القصد خدا کے ذمے کسی بات کو فرض اور واجب کہنا بڑی گستاخی کی بات ہے مگر اس کے  
 نزدیک شاید کوئی اور معنی ہوں بہر حال خدا کے عادل ہونے میں کچھ شبہ نہیں اور خدا کے

عدل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جس چیز کو جبکہ مناسب دیکھا اسے دیا اور جس چیز کو جس جگہ  
 کے لائق دیکھا وہاں رکھا آرام کو آرام کی جگہ اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ اچھی باتیں  
 اچھوں کو بُری باتیں برون کو ہر چیز کی کم و بیش دریافت کرنے کی ایک ترازو ہے  
 اور سیادہ و سفید اچھی بُری شکل کے دریافت کرنے کے لیے تو آنکھ ترازو ہے اور اچھی بُری  
 آواز کی میزان کان اور خوشبو اور بدبو کی ناک اور میٹھے کھٹے کے لیے زبان اور گرمی  
 سردی کے لیے تمام بدن اور اس طرح اور ہزاروں ترازو ہیں ان سب فقط ایک شخص  
 کی وحشی کی معلوم ہوتی ہے مقدار ہر ایک کی اور نیز کمی و بیشی کی مقدار ان سے معلوم  
 نہیں ہوتی اس بات میں یہ سب ترازو میں کافی ہیں بلکہ ایسی ہیں جیسے کوئی سیرکچر اور  
 دوسرے کچر کو ماتھے میں لیکر یہ بتا دے کہ اس میں زیادہ وزن ہے اس میں کم تو فقط کمی بیشی  
 ہی معلوم ہوگی حقیقت المال لینے کتنا یہ ہے اور کتنا یہ ہے اور کیا ان میں فرق ہے سو یہ  
 بات بے ترازو کے معلوم نہیں ہو سکتی اور جس چیزوں میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے انکی  
 کمی و بیشی بھی بے ترازو معلوم نہیں ہوتی جیسے سیر بھر اور پیسا اور سیر نہ انکی کمی بیشی بے ترازو  
 معلوم ہو نہ انکی مقدار بے ترازو معلوم ہو سو ایسی ہی ہماری قمار کی عقل سے بھلائی اور  
 بُرائی کی کمی بیشی وہاں ہی معلوم ہوتی ہے جہاں بہت فرق ہو پر تھوڑے تھوڑے فرق  
 اور انکی مقدار اس سے ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی یہ بات بجز علم خداوندی کے اور کیا  
 کام نہیں عقل بھی اسی درگاہ کی دربوڑہ گرے کیونکہ حقیقت عقل کی بعد غور کے یہ سمجھ میں  
 آتی ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے کیونکہ کوئی بات ایسی نہیں کہ حسین عقل سے  
 مشورہ نہ کر لیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسکے پاس ہر بات کی کچھ کچھ خبر ہے بلکہ سب خبر  
 ہر حال بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علم الہی کا ایک محافظ دفتر ہے بلکہ اس دفتر کے  
 حروف اور نقوش کے دریافت کرنے کی نظر ہے جیسے دفتر نصرات لینے دیکھنے کی چیزوں  
 کے لیے چشم ظاہری عنایت ہوئی ہے ایسے ہی اس دفتر نہانی کی سیر کے لیے عقل جو ایک

چیم نہائی ہے رحمت ہوئی ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چوٹی ٹپتی ہے  
 چیز کو معجزات میں سے دیکھ سکتے ہیں ایسی ہی عقل سے اوس دقت کے تمام حروف اور  
 نقوش کو دریافت کر سکتے ہیں یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس میں عقل سے شورہ ٹکر سکیں اور  
 جیسے سیاہ و سفید کا فرق مثلا آنکھ سے معلوم ہو سکتا ہے ایسی ہی نیک و بد کا فرق عقل  
 سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن جیسے آنکھوں میں آنکھوں میں بھی فرق ہے سب یکساں فرق  
 معلوم نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات اولیٰ معلوم ہونے لگتا ہے اول میں بھیجے کو ایک کے در  
 اور برقان والے کو سفید بھی زرد نظر آتا ہے ایسی ہی ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح  
 معلوم نہیں ہو سکتا اور جیسے کم نظردن کو بھنے رنگ مثلا کوئی عنابی سیاہ سب ابھی  
 نظر آتے ہیں ایسے ہی کم عقول کو بہت سے امور نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں  
 اور پھر جیسے کسی آنکھ میں بہ کمال ہیں کہ رنگوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت  
 ایسا دریافت کر لیں کہ جس سے آپ کی نسبت بلا کم و کاست معلوم ہو جائے یعنی یہ تحقیق ہوتا  
 کہ ایک سرخ چیز کی سرخی مثلا دوسری سرخ چیز کی سرخی سے اوجھ ہے یا نہائی ہو یا درج  
 کی نسبت کہتی ہے ایسی ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح  
 دریافت کرے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بطور مذکور دریافت کر سکے  
 یہ بات خدا تعالیٰ ہی کے ساتھ مشغول معلوم ہوتی ہے سو بوقت مناسبے تقریر بالا یوں سمجھیں  
 آتا ہے کہ خداوند عالم اس عالم کو کو نیک و بد سے مرکب ہے چنانچہ واضح ہو چکا ہے مثل  
 کھیتی کی کاٹ پھانٹ توڑ پھوڑ کر جیسے گہوٹ اور مٹھس کو جدا جدا کر کے جدا جدا  
 رکھتے ہیں اور پھر جدا جدا مصرف میں صرف کرتے ہیں نیکن اور نیک کام والوں کو  
 بھی بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پہنچائے اور لازم  
 ہے کہ نیکن کے لیے جو ٹھکانا مقرر ہو اوس میں جو خوبی اور بھلائی کے بدی اور برائی ہے  
 کر کیسب نہ نہیں تو پھر وہ جہی بالضرور اس طرح توڑا پھوڑا جائے اور علیٰ ہذا التیاس

بندوں کے لیے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہیے اور یہ بات سوا اسکے اور طرح سے بھی مدلل منقول  
 ہوتی ہے شرح ارٹھی یہ ہے کہ جو چیز اجزاء مختلف سے مرکب ہوتی ہے لاجرم اُون اجزاء کے لیے  
 کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ ابتدا و ترکیب میں اُون اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور  
 پھر وہ اجزاء مجتمعہ اگر متصل ہو جائیں تو خود بخود اپنی اوس اصل میں جا ملیں یا قابل  
 اسکے ہوں کہ اُنکو اپنی اصل میں پھر پچا و پیچیدہ متلاخیم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے  
 تو اُسکے چاروں عنصر و ن یعنی چاروں اجزاء ناک آب ہوا آتش کے لیے چار اصلین اور  
 معدنیں یعنی چاروں کرہ خاکی آبی ہوائی ناری جو ترکیب مذکور کے ماخذ ہیں موجود ہیں  
 اور پھر تجربہ نامے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھولیں تو بیشک  
 چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے بچا ہوا اپنی اپنی اصل سے جا ملیں کیونکہ تجربہ معلوم ہے  
 کہ اگر کسی جز خاکی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لیجا میں اور اوپر لیجا کر چھوڑ دیں  
 تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے یا یون کیسے کہ اوسکی اصل یعنی زمین اُس سے  
 کھینچ لیتی ہے اور اسی طرح اگر کسی جز ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لیجا میں اور  
 لیجا کر چھوڑ دیں تو اُسکو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا پانی کو جیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے  
 اُٹھتا ہے اور ہر بن کو سب نے دیکھا سنا ہو گا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرہ ناری  
 سے جو ہوا سے بھی اوپر ہے نیچے اُڑتی ہے تو جب بطور خود تنہا رہ جاتی ہے اوپر ہی اُڑ جاتی  
 ہے اور شعلہ نوبہی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اُسکے منہ کو نیچے جھکا دیکھتے تب شعلہ اوپر ہی  
 کی جانب متوجہ رہتا ہے اس سے یون معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ شعل سے جھوٹا ہے  
 تو بیشک اپنی اصل سے جائے علے ہذا القیاس اس عالم کی ترکیب کو جو نیک و بد سے  
 مرکب ہے سمجھنا چاہیے یعنی اس عالم مرکب کے اجزاء و نیک و بد کے لیے بھی کوئی اصل  
 نیک و بد کے لیے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیے کہ ابتدا و ترکیب میں ان  
 اجزاء کو اوسمین سے لیا ہوا اور بعد انفصال اگر اتفاق سے پیش آجائے تو جو کچھ بعد

کے باقی رہے ہو اپنی اپنی اصل سے جائے مگر تقریر اہل سے جو در باب کست ترکیب  
 عالم مرقوم ہوئی ہے یون یقین کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک نہ ایک روز ٹوٹنے والا  
 اور نیز تقریر ثانی اس بات پر مشاہد ہے کہ اس کارخانہ کا جب زمانہ کمال آیا دے تو اس کا  
 ٹکڑے ٹکڑے ہو کر ختم ہو جائے گا مگر جو تمام موجودات کا مالک مطلق ہے اپنے آپ اس کارخانے کو  
 توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا جدا کر دے ہر حال انفصال اخرا ہے عالم کہ ٹھکانے و بدی ہیں  
 ضروری ہے اسی لیے یقین کامل ہے کہ دونوں قسم کے وجود اپنے اپنے ٹھکانے پر چھوڑ دیں  
 یا پھونک جائے یا مین اور یہ جو ہر فرشتے کے نزدیک و اجزا اور واہسنز مقرر ہے اور کوئی  
 اس کا نام سرک اور ترک کہتا ہے اور کوئی دوزخ اور بہشت اور کوئی جنت اور جہنم  
 یہ بات اصل سے غلط نہ ہو اگر غلطی ہو بھی تو اس کی کیفیت کے بیان میں ہو اور جب ہر ترکیب  
 کے لیے اصول مختلفہ کا ہونا ضرور ہو جو معدن اور مافقہ اخرا ہوں تو اب ہم اور بھی قیاس  
 کرتے ہیں اور اس قیاس پر کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین جن کو ہمارے ملک کی  
 زبان میں تو ما اور دیو کہتے ہیں موجودات دائمی ہیں سے ہیں پریشاں جان کے اور  
 ہوا کے کہ بلا اتفاق موجودات دائمی ہیں سے ہیں ان کا موجود ہونا کوئی انسان غلط  
 نہیں نظر آتی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ  
 ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے تو دوسرے وقت بُری بات کی خواہش ہے بلکہ  
 غور سے دیکھیے تو ہر وقت دونوں طرز میلان رہتا ہے کیونکہ عین بدی کی رغبت  
 کیونکہ عقل مانع ہے اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے  
 تو جیسے اجسام بنی آدم میں بسبب حرارت برودت یوست رطوبت چاروں کے  
 پائے جائے سے ہموکہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک آتش ہوا چاروں سے مرکب ہے  
 ایسے ہی یون معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزو سے مرکب ہیں کہ ایک کو  
 باطنی نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسرے کو باطنی بدی کی طرف میلان ہے پتہ

اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج باعتبار حرارت برودت وغیرہ کے مختلف  
ہیں لیکن اگر آگ اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو گرم کہتے ہیں گو آسمین کچھ عجیبہ  
سردی ہی پائی جاتی ہو اور پانی اور اجزاء سے غالب ہے تو مزاج کو سرد کہتے ہیں  
گو حرارت بھی فی الجملہ آسمین موجود ہے ایسے ہی باعتبار کمی بیشی اجزاء کے بنی آدم  
میں نیک و بد کا تقادس ہے ورنہ نیکیوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا  
مادہ فی الجملہ موجود ہے ہر حال آسمین کا نام نہیں کہ جہاں ہے بنی آدم ایسے دو حسن و  
مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اُسے  
شاید اہل اسلام روح کہتے ہوں اور دوسری کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے  
اور اُسے ہی شاید اہل اسلام نفس کہتے ہوں اسی لیے ہم یوں کہتے ہیں کہ اندرون  
جزوؤں کے لیے دو اصلین بھی بدی بدی ہو گئی سو جس چیز کو نیکی کی جانب رغبت  
ہو اُسکی اصل طبقہ ملائکہ ہو جنکو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں کیونکہ اس جماعت  
کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ برائی سے انکو سروکار ہی نہیں اور جس حسن و کو  
بالطبع بدی مرغوب ہو اُسکی اصل طبقہ شیاطین ہوں کیونکہ انکے حق میں بھی سب کا  
اسباب پر اتفاق ہے کہ انکو نیکی سے مطلب نہیں اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین  
کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو تب اتنی بات تو ثابت ہی ہو گئی کہ انسان  
دو جزو مختلف الرغبت موجود ہیں اور اُنکے لیے دو اصولوں کا مختلف ہونا ضروری  
سو جس اصل کی یہ خاصیت ہے یا ہو یا جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے آگ کے سبب گرم  
ہو جائے تو ہو جائے وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو شیاطین کی تائید سے بدی  
کی طرف متوجہ ہو جائیں تو ہو جائیں اوس اصل کا نام ہم تو اپنی اصطلاح میں  
طبقہ ملائکہ تجویز کرتے ہیں اور جو اصل اس کے برعکس ہو اُس کا نام ہم اپنی اصطلاح  
میں طبقہ شیاطین کہتے ہیں پھر غیبیہ ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقات

فتنہ بین اپنی اپنی اصل سے بالمدون رکبات سے جنہیں اوس اصل کا عنصر زیادہ  
 ہو مدد پہنچتی ہے چنانچہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی  
 ہوتی ہے ایسی ہی گرم دواؤں سے گرمی کی ترقی ہوتی ہے تو ایسے ہی بدن سمجھ  
 میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت نیکی کیجا  
 رغبت ہے تو دوسرے وقت بدی کی جانب میلان ہے بہر حال ملائکہ اور شیاطین کا  
 ہونا حق معلوم ہوتا ہے اور دوا ایسی ہی آدم پر اوتھے اثر کا ہونا بھی صحیح اور باوجود  
 ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے اوتھان نظر نہ آنا ایسا ہی سمجھنا چاہیے کہ جان کا اور ہوا کا  
 بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہونے مان  
 آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں سو بعینہ ہی قصہ یہاں بھی موجود ہے اور علیٰ ہذا القیاس  
 یوں بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس دار و دنیا کی تمام لذتیں کلفت و مزین کوئی راحت  
 رنج سے خالی نہیں اور تمام کشتیوں نے الجھاء موجب آرام بھی ہیں اور علیٰ ہذا القیاس  
 سب نفع کے کاموں میں بھی کچھ کچھ نقصان ہے اور سب نقصان کی باتوں میں  
 کچھ کچھ نفع ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر مثال ہی کی ضرورت ہے تو دیکھیے گڑبہن ایک  
 لذت ہے تو اس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے اور وہ دو طریق سے معلوم  
 ہوتی ہے ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے ان دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے  
 کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں مگر ہے دوسرے پانخانے کے پیدا ہونے سے اگر  
 گڑ وغیرہ میں اخیر امداد ہی ہوتے تو پانخانہ ہرگز نہ نکلتا ایسی ہی کرے میں تلخی کے  
 ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح معلوم ہوتا ہے کہ ایک تو  
 ایوہ شاہترہ وغیرہ کے کھانے سے کیونکہ صفا و نین تلخی ہے کرے میں نہیں۔ تو  
 معلوم ہوا کہ کرے میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقے کی بات بھی ہے اگر بالکل تلخی  
 ہی ہوتی تو یہ تفاوت نہ ہوتا۔ چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل سمجھیں تو کہیا

فتنہ بین



شکایت ہے دوسرے بعض مصالح کے استعمال کرنے سے وہ لکھی زائل ہو جاتی ہے  
 اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں کہ جیسے لذت کی خدا بین باخانہ  
 کی پیداوار میں سب برابر ہیں فرق ہے تو مقدار ہی کا یعنی کسی میں سے زیادہ  
 جھڑتا ہے اور کسی میں سے کم ایسے ہی ہر تلخ بد مزہ کے ذائقے میں بھی کسی نہ کسی  
 ترکیب سے فرق پڑتا ہے اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہر رنگ خاک تو  
 سہی مزہ دار میرزا اشیاء ہو سکتی ہیں چنانچہ ظاہر ہے ہر حال اسمین کلام نہیں کہ  
 ہر قسم کی اشیاء لذت دار ہوں یا بے لذت ہوں لذت اور تکلیف دونوں ہی  
 سے خمیہ تو مصورت میں اُن کے اجزاء کا شیرازہ بھی جدا جدا کر کے اپنی اپنی جا  
 پہنچانے کے لئے مگر چونکہ تقسیم راحت و رنج بھی اوس تقسیم نیکی و بدی میں داخل ہے  
 کیونکہ لذت جہلائی کی اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی تو اونٹنی اصل بھی وہی  
 دو مقام ہوں جنکو بہشت و دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے اسی لیے یوں سمجھ میں آتا ہے  
 کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگرچہ عورتوں سے محبت کرنا ہی کیونکہ بہشت میں  
 پائی جا میں مان زیادہ ہو تو کچھ عجب نہیں اور علیٰ اندازہ القیاس دوزخ میں دنیا  
 کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں تو کچھ دورین  
 دوسرے دنیا کی لذتیں اور کلفتیں ایسے بھی گویا نیکی لذتوں اور کلفتوں کے  
 ہر رنگ ہوں پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو دنیا کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ  
 نسبت نہ ہو کیونکہ نہ یہاں کی لذت خاص لذت ہے نہ یہاں کی تکلیفیں خالص تکلیفیں  
 اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ دنیا کی لذتیں اور تکلیفیں خالص لذتیں  
 اور خالص تکلیفیں ہوں ہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے وہ ہنگامہ صحیح ہے  
 اور بہشت و دوزخ میں جن مکاتوں کو کہتے ہیں اُن کا ہونا بجا و درست ہے  
 اس لیے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بطور آواگون کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جنوں میں

تمام لذات دنیا و آخرت کا مجموعہ  
 صحیحہ کرامت ہے میں باقی باقی

قتل رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع ہونا ایک قیدہ غلط ہے کہ بسبب کبھی موسم بعض حکما ہے اور بعض مقتدیان ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ کیا ہے یا شایہ متدین کا مطلب نہیں سمجھتے اور عقودن نے شاید کسی ایسے واسطے کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے چنانچہ ہم بھی اوسکی طسہ اشارہ کرینگے پر متاخرین اسکو اجینہ ایسا ہی قبضہ سمجھ گئے ہوں نان نے حد ذاتہ ہر امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ ہجوہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا تو پھر سو اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے ہر چند بعد اسکے اسکی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے کیونکہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور اُن کے بطلان کو آواگون کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طالبان تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیان آواگون کے پاس بجز اسکے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیکی جنتوں اور نیکی کام دلوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و اجتناب افعال ناپسندیدہ و مذموم تکلیفات میں گذارتے ہیں اور علیٰ اہل القیاس اکثر یہ نیکو اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں اور انکو تکلیف کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور بدی لائق سزا ہے سو عکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذارین اور برے چلنی سے اوڑھیں بجز اسکے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پلے زمانے اور پہلی جون میں ان کے احوال کے مناسب کام ہر مزدبے ہیں تکلیف والوں سے برے کام آرام والوں سے اچھے کام درنزد مانہ حال کے لحاظ سے دیکھتے تو ایسے احوال کو ایسے احوال سے کوئی مستاب

سکون میں رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع ہونا ایک قیدہ غلط ہے کہ بسبب کبھی موسم بعض حکما ہے اور بعض مقتدیان ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ کیا ہے یا شایہ متدین کا مطلب نہیں سمجھتے اور عقودن نے شاید کسی ایسے واسطے کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے چنانچہ ہم بھی اوسکی طسہ اشارہ کرینگے پر متاخرین اسکو اجینہ ایسا ہی قبضہ سمجھ گئے ہوں نان نے حد ذاتہ ہر امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ ہجوہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا تو پھر سو اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے ہر چند بعد اسکے اسکی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے کیونکہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور اُن کے بطلان کو آواگون کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طالبان تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیان آواگون کے پاس بجز اسکے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیکی جنتوں اور نیکی کام دلوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و اجتناب افعال ناپسندیدہ و مذموم تکلیفات میں گذارتے ہیں اور علیٰ اہل القیاس اکثر یہ نیکو اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں اور انکو تکلیف کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور بدی لائق سزا ہے سو عکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذارین اور برے چلنی سے اوڑھیں بجز اسکے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پلے زمانے اور پہلی جون میں ان کے احوال کے مناسب کام ہر مزدبے ہیں تکلیف والوں سے برے کام آرام والوں سے اچھے کام درنزد مانہ حال کے لحاظ سے دیکھتے تو ایسے احوال کو ایسے احوال سے کوئی مستاب

سکون میں رہنا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع ہونا ایک قیدہ غلط ہے کہ بسبب کبھی موسم بعض حکما ہے اور بعض مقتدیان ہنود کے بعض عوام کی طبیعت میں راسخ کیا ہے یا شایہ متدین کا مطلب نہیں سمجھتے اور عقودن نے شاید کسی ایسے واسطے کا ذکر کیا ہو جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے چنانچہ ہم بھی اوسکی طسہ اشارہ کرینگے پر متاخرین اسکو اجینہ ایسا ہی قبضہ سمجھ گئے ہوں نان نے حد ذاتہ ہر امر ممکن ہے اس میں کچھ شک نہیں لیکن جبکہ ہجوہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا اور پھر اس پر انجام کار بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا تو پھر سو اس کے کہ آواگون کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے ہر چند بعد اسکے اسکی ضرورت نہیں کہ آواگون کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے کیونکہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو آواگون کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے اور اُن کے بطلان کو آواگون کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اُس کے دلائل کی صحت لازم نہیں لیکن مزید اطمینان طالبان تحقیق کے لیے مرقوم ہے کہ آواگون کی حقیقت اور صحت کے لیے مدعیان آواگون کے پاس بجز اسکے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیکی جنتوں اور نیکی کام دلوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت و اجتناب افعال ناپسندیدہ و مذموم تکلیفات میں گذارتے ہیں اور علیٰ اہل القیاس اکثر یہ نیکو اور بد اطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ شب و روز امور ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں اور انکو تکلیف کی آغ بھی نہیں آتی حالانکہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور بدی لائق سزا ہے سو عکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذارین اور برے چلنی سے اوڑھیں بجز اسکے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پلے زمانے اور پہلی جون میں ان کے احوال کے مناسب کام ہر مزدبے ہیں تکلیف والوں سے برے کام آرام والوں سے اچھے کام درنزد مانہ حال کے لحاظ سے دیکھتے تو ایسے احوال کو ایسے احوال سے کوئی مستاب

نہیں بلکہ اچھون کے حق میں تو تکلیف کا ہوتا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے پھر  
 اس جو ان کو اول ہی چون سمجھیں تو اس آرام کی جگہ تکلیف اور تکلیف کی جا آرام  
 کے ہونے کی کیا وجہ نکالے گی الحاصل بجز اسکے مدعیان آواگون کے پاس اپنے مطالب کے  
 اثبات کی کوئی دلیل نہیں اور یہ دلیل بھی اس زرق و برق سے مینے ہی بیان کی ہے  
 سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ اتنی بات تو  
 اس دلیل سے بھی ملتی کہ ایک چون کے افعال کی جزا سزا دوسری چون میں دیکھائی  
 ہے سو اول سے اول چون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہو گئی اور  
 میناک پیش آئی ہو گئی کیونکہ ان دونوں سے انسان خالی نہیں رہ سکتا خاص کر  
 جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف تو ہم بوجھتے ہیں کہ وہ کونسی چون کی کروت کی جزا  
 ہے اسے مان اگر زمانہ گذشتہ میں اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا تو البتہ  
 ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلے کا کوئی اول ہی نہیں تو اب بجز اسکے نہیں  
 بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا سزا ہی میں منحصر رہنا کچھ ضرور نہیں  
 بلکہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت کے لیے ہو اور یہ بات بطور عقل دلچسپ بھی معلوم ہوتی  
 ہے کیونکہ بنی آدم میں بہت سی آرام اور تکلیفین قطع نظر اسکے کہ جزا و سزا اند نظر ہو  
 ایک کو دوسرے سے پہنچتی ہیں اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت مروت احسان کیے  
 جاتے ہیں خصوصاً ایام شیر خوارگی میں کوئی فرمائے تو کون سے عمل خیر کی جزا ہے اور  
 علیٰ ہذا القیاس بوجہ تعلیم علم جو کچھ اولاد کو تکلیفین دیکھائی ہیں خاص کر خود بڑھنے کی  
 تکلیف کہ اس سے بڑھ کر لڑکوں کے حق میں کوئی تکلیف ہی نہیں وہ کون سے عمل  
 ناقص کی سزا ہے بلکہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخل تربیت اور پرورش  
 ہیں پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و تکلیف جو بظاہر بنی آدم سے  
 پہنچتی ہے جزا و سزا انہی تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتے ہیں وہ سب

کا ہے کہ داخل جزا و سزا ہونگے بلکہ اسکی طرف سے بدرجہ اولیٰ ایسی بھی آرام  
 و تکلیف پہنچنی چاہیے جو داخل تربیت ہوں کیونکہ حقیقت میں رب اور مرضی تو  
 وہی ہے بلکہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اُسی کی طرف سے تربیت ہے اور  
 بندے ہیچ میں مبتلا آگے کے ہیں چنانچہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے مہمندا  
 خداوند کریم مثل بنی آدم کسی نفع کا محتاج نہیں جو اُسکے پڑا پالنے کے لیے کیسکو انعام  
 دے کسی مریض سے اندیشہ مند نہیں جو آمندہ کی پیش بندی کے لیے کیسکو سزا دے  
 ہاں البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں بلکہ سدا بہ احتیاج ہیں پھر حجب اور کجی  
 طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے آرام و تکلیف پہنچا سکتی ہیں تو خداوند کریم  
 کی طرف سے بدرجہ اولیٰ بے جزا و سزا کے آرام و تکلیف کا پہنچنا ممکن معلوم ہوا  
 کیونکہ بڑا سبب جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے جو اپنے عرصہ کیسا  
 بلکہ بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جبکہ جزا و سزا ہم کہتے ہیں وہ بھی حقیقت میں  
 خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے غایت ماننے الباب ہمارے لیے نہیں تو محبوب عالم کے  
 لیے ہی سہی کیونکہ محبوب عالم بھی ایک شخص واحد ہے اور اُسکے لیے بھی ایک روح  
 جدا گانہ ہے اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو جیسا غذا میں  
 سے اجزاء عمدہ گوشت بناتے ہیں اور جسے فضلہ آنتوں میں رہ جاتے ہیں اور  
 یہ آنتوں میں رہنا تمام بدن کے لیے موجب تقویت ہوتا ہے اگر آنتیں باطل غلامی  
 ہو جائیں تو ضعف نمایاں پیدا ہو اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لیے  
 تربیت ہی ہے آنتوں میں فضلہ کا رہ جانا بھی تربیت سے خالی نہیں ایسے ہی بعض  
 بنی آدم کا بہشت میں داخل ہونا تو تمام عالم کے لیے داخل تربیت ہوتا ہے یعنی بنی آدم  
 کا دوزخ میں جانا بھی منجملہ تربیت اور بمنزلہ فضلہ آنتوں میں رہنے کے موجب تقویت ہو  
 اور جب یہ امور اسوجہ سے داخل ہوئے تو ایسے ہی اگر یہاں کی بعض آرام و تکلیف داخل تربیت

نو کیوں انکار ہے اور جب تک کہ گنجائش باقی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ یا کئی آرام و تکلیف کو  
 پہلی جون کی جزا و سزا پر محمول رکھیں بلکہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال  
 کی جزا و سزا پر محمول کریں کیونکہ عقل کے نزدیک اول تو یہ بات بہت مستعد ہے کہ کوئی روح  
 پہلے زمانے کے ایام شعور کے وقت کچھ کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں اور لیون  
 کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے خاص کر وہ باتیں جنکی جزا و سزا میں نے الحال آرام و تکلیف  
 اویٹھا تا ہے کیونکہ وہ جزا و سزا ہی کیا ہوئی جو اسے اپنے کیے کی غیر بھی نہ ہو اس صورت میں  
 تو لازم تھا کہ اپنے سب افعال پہلی جون کے یاد ہوئے بلکہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طر  
 رغبت ہونے سے اولیٰ یہ بات گاتی ہے کہ پہلے زمانے میں بھی شخص نیکن کے زمرے میں  
 معدود تھا یعنی اس پیدا اسق سے پہلے بیشک اسکو کسی قسم کی تجلی جناب باری کی سیرائی  
 ہے جسے سب اسکے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ حد و تکالیف اویٹھا تا ہے اور  
 پھر بھی خدا ہی کی طرف سے جھگڑتا ہے ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے برتے پیدا نہیں ہو سکتی  
 اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ ہوتی تو اسبات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ  
 محبت بے دیکھے برتے نہیں پیدا ہوتی مگر چونکہ سب کا تجربہ اسبات پر شاہد ہے اور میں نے ایک  
 رسالے میں اسبات کو ثابت بھی کیا ہے اور بعض اودام جو اسکے برخلاف پیدا ہونے میں آنکو  
 اس رسالے میں قلع قمع کر چکا ہوں تو اسلئے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور کہتا ہوں  
 کہ علیٰ ہذا القیاس باوجود آرا مومن کے امور ناگفتنی اور لایعنے میں مشغول رہنا اسبات پر  
 دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں حسین شخص اول کو ایک قسم کی تجلی سیرائی ہے اسکو  
 وہ بات نصیب نہیں ہوئی جو اس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف تو جہ نہیں الغرض محبت  
 عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدا اسق سے پہلے بعض ارواح کو نصیب  
 کوئی واقعہ ایسا پیش آتا ہے کہ اوسمیں کم سے کم کسی قسم کی تجلی سیرائی ہے باقی اوسکے  
 یا ورنہ یہ کجا باعث یہ ہوا ہو کہ لحد و لحد یا گھری دو گھری کے لئے یہ فقہ پیش آیا ہو سو

کسی چیز کی تربیت نہ ہوتی ہے  
 نہیں ہو سکتی

ایسے واقعات کا تجربہ لہا لہا کچھ مستبعد نہیں بلکہ ایسے قطع نظر اس محبت کے کچھ کچھ یادداشت  
اور نجی معلوم ہوتی ہے۔ اکثر عالم بلکہ تمام عالم کا قومیہ بین عشق ہونا پناہ پر بند کور ہوا  
خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے کیونکہ یہ بات سوا  
کان کے آنکھوں سے یا کسی اور حاشیہ سے دریافت ہونے کی نہیں باقی رہا دلائل سے معلوم  
ہو نہ سوا اسکا حال یہ ہے کہ ایک سوچ سے قومیہ پر سب عشق ہیں پھر جو کچھ کچھ فرعون بن گیا  
ترک اور نہ ابھرتا تھا وہاں اقرار پایا جاتا ہے یہ سب دلائل ہی کا تسلسل ہے الغرض دلائل  
سے اتفاق مشور نہیں بلکہ اکثر اختلاف دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں اور وجہ انکی یہ ہے  
کہ دلائل سے مسئلہ پہنچتا ہے کسی کو نہیں آتا افسوس بھرا ہے کہ یہ بات کسی زمانے میں کسی  
جون میں یا فقط روح مجرد کے کان میں پڑی ہو یہ باتفاق مشور نہیں ہوتے مگر اکثر  
ملاحظہ رکھنا چاہیے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی  
تعلیم سے حاصل ہوئی ہو عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو یا اشارے سے یا کسی تحریر کے وسیلے سے  
یا اس طرح سے کہ ایک کے دل کی بات دوسرے کے دل میں اسی طرح چلی جائے جیسے کسی چیز  
مکس آئینہ میں شمع اور نقش ہو جاتا ہے کیونکہ گونگا یا کوئی بولنے والا اگر کسی کو کوئی بات  
اشارے سے بتلا دے تو اوستہ بتلاتا ہی کہتے ہیں بہر حال یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے  
سو عجیب نہیں کہ ہنگام غفلت مذکور اور اس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو اور اس  
زمانے میں اگر لہو جون کے یہ کیفیت گدڑی ہو تو اس جون سے وہ خون اس قسم کی نسبت  
رکھتا ہو جیسے مان کے پیت میں رشتہ کا زمانہ یعنی اس جون کے لیے مان کے پیت میں نقشہ کا  
بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ ہنزلہ مقدمہ اور سامان کے ہے کوئی جون جدا کا نہیں اور  
یہ جون اسکی نسبت کچھ زمانہ جزا و سزا نہیں ایسے ہی وہ جون بھی اس جون کے پیت  
ایک مقدمہ اور سامان ہو زمانہ جزا و سزا نہ تو متماثل ہو کہ وہ مقدمہ اول اور سامان  
قدیم ہو اور یہ مقدمہ ثانی اور سامان جدید ہو اور اس میں کچھ دشواری نہیں کہ ایک

شے کے لیے بہت سے سامان ہوں بلکہ اس جون میں بھی اکثر اشیاء کے سامان متعدد  
 ہوتے ہیں ایک کھینٹی ہی کو دیکھئے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے اور پھر ہر ایک کے  
 استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے کوئی اول کام میں آتا ہے کوئی بعد میں لہذا اکثر دن کا یہ  
 حال دیکھئے میں آتا ہے کہ مطلب حق اونکے دل میں آتا ہے پھر مایوسہ کہ ایک اجمال سامان  
 خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی نور و لائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے اس سے  
 یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں اُن امور کی اس شخص کو اطلاع ہوئی ہے دلائل  
 کے وسیلے سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا وہ بات دلنشین اور واضح ہو جاتی ہے اور نشانی  
 اسی لیے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہو گئی ہے لہذا القیاس بعضے علوم جیسے دوزنی  
 چار ایسے ہیں کہ اونھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلاں زمانے میں پیدا ہوئے ہیں  
 اس سے پہلے حاصل تھے بلکہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء روح ہی سے یہ بات حاصل  
 ہے اور کسی علم کے حاصل ہونے کے مضی ہی معلوم ہوتے ہیں کہ اُس کا معلوم پیش نظر ہو جائے  
 اسلئے لاجرم اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانے میں پیش نظر عقلی کی گئی ہونگی اور  
 اسوقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی ایک محل لگاؤ باقی ہے اسلئے جہاں اس قسم  
 کی کوئی بات کان میں پڑتی ہے تو بے تامل ہر کوئی مان اوٹھتا ہے ہر حال ان وجوہ  
 سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانے میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا ہے جسکے آثار  
 یہ امور مذکور ہیں اور وہ ہنگامہ ایک نوجوہ قلت زمانہ یاد رہا ہو کیونکہ جو بات تھوڑی  
 دیر کے لیے ظہور میں آتی ہے کم ہی یا د بھی رہتی ہے خاصکر ایام طفولیت دوسرے جو زمانہ  
 طفولیت سے بھی مقدم ہو وہ بدرجہ اوسے یاد نہ رہے گا لیکن تاہم کچھ کچھ اثر یادداشت باقی  
 ہے پر شکل تو یہ ہے کہ اگر آواگون کے قائل جو بیسے تو اس صورت میں بنی آدم کو اس  
 جون میں زمانہ دراز گزرتا ہے اور اکثر دن کو تو نوبت جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی  
 ہے طفولیت سے گزر جاتے ہیں اور صدائے قیام بھی اس قسم کے پیش آتے ہیں کہ ولین

کیا نقشہ بنے انچیز جو اسے ہین چھرا لعل پاؤں پہ اور دل سے محو ہو جاتے کی کوئی وجہ  
 معلوم نہیں ہوتی اور بائینہ ایکے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ادل آرام و  
 تکلیف کے سوا خیر انداز ہونے کی اور بھی وجہ ہو سکتے ہیں چنانچہ مرقوم ہوا دوسرے اگر خیرا  
 و سزا ہی کہیے تو ہمیں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہین چنانچہ ہمیں  
 موانع میں تو یہ بات خود ظاہر ہے اگر کوئی نہ ہر کھائے تو مر جاتا ہے اور کوئی دوائی نافع  
 استعمال کرتا ہے تو اچھا ہو جاتا ہے کوئی کسی زبردست کے ساتھ کچھ برائی کرتا ہے تو ہنجام اور  
 نقدان اٹھاتا ہے کسی امیر صاحبِ مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے تو بہت سا کچھ  
 یثبات اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف اسی عالم کے افعال کی جزا و سزا ہین اگر ایسے ہی  
 اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ انکا ثمرہ یہاں ہی منتر تب ہوتا ہو اور بقدر حقیقت  
 یوں معلوم ہوتا ہے کہ بیشک یہاں ہی منتر تب ہوتا ہے تو کیا ہر جہ سے حمایت مافی الباب  
 ہمیں یہ بات معلوم ہو کہ وہ کون سے اعمال و افعال ہین جنکی جزا و سزا ہین یہ آرام و تکلیف  
 اٹھانے پڑیں سو یہ بات فاعلیین اور سب لوگوں کے نزدیک کچھ بے موقع اور ناممکن  
 ہی نہیں کیونکہ وہ تمام جزا و سزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہین کہ ہین افعال کی وہ  
 جزا و سزا ہین و زیادہ نہیں رہے باقی یہ بات کہ عقل کے نزدیک ان افعال کا یاد  
 رہنا ضروری ہے چنانچہ جزا و سزا منتر تب ہوا سیلے وہ لوگ جو پابند عقل ہین وہ ان امور  
 کو نسبت افعال سابقہ کے جزا و سزا نہ کہیں گے بلکہ ان آرام و تکلیف کو ثمرات اعمال  
 سابقہ کہیں گے اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے کسی کے سرین باران مین پانی پھٹلی مین  
 کوئی دھنل نکالتا ہے تو وہ ایام ویرینہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے گھڑی دو گھڑی کے  
 کمانے سے دھنل پیدا نہیں ہوتا اسیلے اکثر اوقات وہ کھانے یا دیکھتی نہیں رہتے اور  
 اس باؤں پہ سے کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ وہ دھنل کا کھانا عرف مین اوس  
 غذا سے سابق کی سزا نہیں گنی جاتی البتہ اس دھنل کو اوس غذا کا ثمرہ اور اثر

انچیز جو اسے ہین چھرا لعل پاؤں پہ اور دل سے محو ہو جاتے کی کوئی وجہ

انچیز جو اسے ہین چھرا لعل پاؤں پہ اور دل سے محو ہو جاتے کی کوئی وجہ



کہتے ہیں اس بطرح پہاٹھی آرام و تکالیف کو بھی کسی غذا یا کسی حرکت کا ثمرہ سمجھتے تو کچھ مشکل  
 نہیں ناں اتنی بات باقی ہے کہ صورت مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجود کثرت  
 طاعات پھر تکالیف میں گذرتی ہے تو اس صورت میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں ہو سکتی  
 جو قابل سزا ہو یا اس کا ثمرہ بڑا ہو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسی افراد جن کو کسی طرح  
 کسی بڑائی کا مرتکب نہ کہیں سکتی ہوتی ہی نہیں جبکہ ہم نیکتے ہیں ان کو باعتبار غلبہ نیکی  
 اور خوبی کی زیادتی کے کہتے ہیں تھوڑا بہت مدت العمر میں ہر کسی سے قصور ہو جاتا ہے  
 یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہو گیا ہے کہ الانسان مرکب من الخطا والفساد اور ہوجہ  
 دلائل دیکھتے تو یہ بات مسلم الثبوت ہے پر کیا کروں فرصت نہیں اذکیا رکے لیے اتنی تنبیہ  
 بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے چنانچہ اوپر بھی مرقوم ہوا ہے  
 اور بدن انسان کے اربع عناصر سے جو باہم متخالف ہیں مرکب ہونے سے اور خارج کی اشیا  
 متخالف کے مثل ملائکہ اور شیاطین اور آب و خاک وغیرہ تاثیر وں کی آمد سے جن کا مفصل حال  
 معلوم ہو چکا ہے یہ بات خدا سے چاہنا تو بخوبی واضح ہو جائے گی معذرت فرمائیے کہ تو بعضے  
 اچھی باتوں سے اگر بعضے فرائد کا رہا حاصل ہوں تو کچھ معید نہیں عمدہ خدا وں کے کھائے  
 جیسی لذت حاصل ہوتی ہے ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پافانہ پیشاب کی کد و زمین بھی  
 تو حاصل ہوتی ہیں علیٰ ہذا القیاس بعضے افعال نیک سے اگر بعضی تکالیف پیدا ہوں تو  
 کچھ مشکل نہیں اسی طرح پر افعال بد کو سمجھتے انقصہ ان وجہ سے سبکو متحقق ہو گیا کہ دلائل  
 اثبات آواگون و دلائل نہیں فقط اٹکل کا تیر متصادم بھی نشانے پر نہ بیٹھا اور ماسوا اسکے  
 اور بھی ان دلائل کے ابطال کے دلائل وہیں نارسا میں موجود ہیں مگر باندیشہ تطویل  
 اور بلحاظ فرصت قلیل اسی پر اکتفا کر کے ایک شبہ کا جواب جو عجیب نہیں کہ کم فہمون کو  
 اس موقع میں پیش آنے لگتا ہوں وہ شبہ یہ ہے کہ دلائل توحید سے جیسے یہ بات  
 ثابت ہوئی ہے کہ خداوند کریم ایک ہے ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کا

نہایت

خواب

دلیل اس کے انسان خطا و قصور

نہایت میں ہو سکتا

جواب دوسرا

شہد تو کم فہمون و اسی موقع میں ہوتا ہے

پیدا کی ہوئی ہے یا نیک کہ افعال بھی اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ نیابت نیک و  
 کے جدا کر دینے کو کہتے ہیں اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی  
 سو اول تو یہ بات ہی مسلم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو دوسرے اگر ہے بھی  
 تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی سب کو یکساں اجسا ہی کیون نہ بنایا اس  
 تفریق میں کیا حکمت ہے مگر چونکہ کسی فعل کی حکمت قائل اول کو ملحوظ ہوتی ہے تو اول  
 ایسی تفریق کیجیے جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے بعد ازاں اسکا اثبات  
 کیا جائے کہ واقعی افعال و اعمال میں فساد قی نیک و بد ہے سو اول تو پسندے کہ وہی  
 بیشک و شبہ خدا کے جن و بشر ہے خالق خیر و شر ہے پر یہ ظاہر کے قائل ہیں انسان اور  
 حیوان فرشتے دیوتا بنی ولی سب اپنے کاموں میں اُس کے سامنے ایسے ہیں جیسے تیلی  
 پٹی والے کے سامنے ظاہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ تیلی کام کرتی ہے پر جاننے والے جانتے  
 ہیں کہ اس تیلی سے کوئی اور ہی کام لیتا ہے بادشاہ کی تیلی سے بادشاہ کا کام اور  
 وزیر کی تیلی سے وزیر کا اور پیادے کی تیلی سے پیادے کا اعلیٰ انداز القیاس اب وہ اس  
 تربیت کو بدل دے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر و نمینہ و کام لینے لگے تو یہ ممکن ہے  
 اور کسی تیلی کو گنجائش انکار نہیں پر مناسب ہوئی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا وزیر  
 و وزیر کا کام لے پھر پیادہ وزیر کی تیلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اُس کے سامنے دم مارے اور  
 کہے کہ تمہو کو بادشاہ کیون نہ بنایا اور بادشاہ کو وزیر کیون نہ بنایا اسلئے کہ سب کا بادشاہ  
 ہونا تو ممکن ہی نہیں جو سب بادشاہ ہوں تو کوئی بھی بادشاہ ہووے کیونکہ عیسے  
 بادشاہ ہوے جب رعیت نہیں تو بادشاہ بھی نہیں اس صورت میں جسے اُس کا جی  
 چاہیگا بادشاہ بنائیگا جسے جی چاہیگا وزیر جس سے جی چاہیگا بڑے کام لے گا جس سے  
 چاہیگا چھوٹے بس سے چاہیگا پھلے کام لے گا جس سے چاہیگا ہرے سب تیلیوں میں  
 باوجود اسے کہ وہ بھی ویسی ہی مخلوق ہیں جیسے تیلی والا کسی کو نسبت تیلی والے کے

مواخذہ نہیں ہو سکتا تو مخلوق کو خالق سے کیونکر محاسبہ اور مطالبہ ہو گا یہ بات وہاں  
 ہوئی جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمے آتا ہے خدا کے ذمے کسی کا کچھ نہیں آتا اب اس مثال  
 سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ برون کو یہ نہیں پونچھتا جو یون کہیں کہ خدا اسے  
 ہمیں ایسا کیون نہ بنایا اور یہ بھی سمجھ گئے ہونگے کہ جیسے کارخانہ سلطنت کا بغیر بادشاہ  
 اور وزیر اور رعیت کے برقرار نہیں ہوتا ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے  
 پیدا کیے ناقص رہتی ہے یہ نیک و بد کا فرق اور بُرے اور بھلے کی تمیز ہماری نسبت ہے  
 خدا کی نسبت سب یکساں ہے گلشن اور گلخن دونوں نسبت آفتاب کے یکساں جیسے وہاں  
 چمکتا ہے ویسا ہی وہاں مہندابری چیز اگر بُری ہے تو اپنے لیے ہے پر سارے عالم کی نسبت  
 ایسی سمجھو جیسے رخسار معشوق کی نسبت خال سیاہ اور زلف سیاہ کہ اپنے آپ کو بُری  
 بد شکل ہیں پر رخسار محبوب کے حسن کو دوبا لا کر دیتے ہیں اب بد و نیک کے چارہ نہیں  
 کہ اگر کوئی بھلا کام ہے بن بُرے تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی اور اگر بُرا  
 کام ہمارے ہاتھوں سے کرایا جاوے تو چون و چرا اثر بن کیونکہ ہم بھی اُسکے اور بُرے  
 بھلے کام بھی اُسکے ہم کو بُرے کاموں کے مناسب دیکھا تو ہم سے کرایا پاخانہ میں جو اہل مکان  
 پاخانہ پھرتا ہے اور نہ نشین میں بیٹھتا ہے تو نہ نشین نے کوئی کام قابلِ انعام نہیں کیا  
 اور پاخانے نے کوئی تفسیر نہیں کی پر مناسب ہون ہی ہے کہ یہاں پاخانہ بُرے اور  
 ڈر بن کہ پاخانہ کو کھلا کر جیسے آگ میں جھوک دیتے ہیں مجھے اسی طرح دوزخ میں جھونک دیتے  
 گوہ گوہ کی تفسیر سونا پاک ہونے کے اور کیا ہے اسی طرح برون کی تفسیر سوا بُرے  
 ہونے کے اور نہیں اگر ڈرتے رہیں تو عجب نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات ہنا کہ  
 کلاب کا پھول پیدا کر دیتے ہیں ہمارے بُرے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دیں اور  
 بد کام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری  
 ثابت ہو گئی اور اُس پر آوے سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے ندامت کیا اُس کو

خدا کی خدائی اور نیک و بد کا  
 ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی اور نیک و بد کا  
 ناقص رہتی ہے

خدا کی خدائی اور نیک و بد کا  
 ناقص رہتی ہے

اوس سے مدد ملتی ہوئی اوسے اوس کام کے ٹکڑے کا اپنے دل میں پچھا کر دیا اور اوس کے  
 امکانات کے لیے کچھ اور اچھے اچھے کاموں کی عادت کی تو اس صورت میں محبت کو کچھ  
 تو یہ عادت نیک اوسی چوری سے پیدا ہوئی الغرض یہ مقام خود ہے کہ چمکے ہیں اور  
 بے اعتبار ایک بڑے صاحب اختیار کے قبضے میں آئے۔ بے ہن اور اسکے ہاتھ تلے دبے  
 ہوئے ہیں دیکھئے کیا کریشیے اور کس کام میں لگا دے مثل قیدیوں کے چکی ہوا لی یا سڑک  
 کھدوائی یا بیان بٹوائے اور جب یہ سب کچھ خوف ہو گا تو اسکی تنہا ہوگی کہ تمہیں خدا کسی طرح  
 اچھے کام لے اور بڑے کام سے بچائے اور جب یہ تمنا ہوگی اور اوپر رغبت ہوگی تو بے اختیار  
 اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہوگا اور جب ارادہ پیدا ہوگا تو قدرت اور طاقت سے خود  
 انسان کے ہاتھ پائون وغیرہ جسم میں رکھی ہے تنہا کے موافق کام لے گا الغرض خوف  
 سے تنہا اور تنہا سے ارادہ اور ارادے سے قدرت اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہونگے جیسے  
 روڑکی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک گن سے دوسری کل جلتی ہے اور دوسری  
 سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علی ۱۱ الفیاس یہاں تک کہ اخیر کی گن سے جو کام  
 منتم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے ظاہر ہوتا ہے الغرض انسان کے ہاتھ پائون اس گودام کی  
 اخیر گن ہے اور منتم کارخانہ خدا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالق خیر و شر  
 جانتے سے بے قید وہی ہو۔ ہیں جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گود  
 گویر مناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے ایسے ہی بڑے کام بڑے کام کے  
 مناسب ہونگے اور ہٹ کام بھلے کے وہ عمل میں دوتے چالاک ہو جاتے ہیں مگر بیان شاید  
 کیونکہ خیال آوے کہ خوف تو اوسکو ہوتا ہے کہ جو بھلے بڑے کو جانتا ہے اور اوتنے انجام کو  
 پہنچتا ہے اور جو بھلائی برائی کو مانے ہی نہیں وہ کیا ڈرے سو مہربان من یہ شبہہ بظاہر  
 بہت کمٹھن ہے پر اوس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب کہ مثل پہلی باتوں کے اسکو بھی  
 سمجھا دے اور نیگے ہون کو تنہا نے لگا دے اب عرض یہ ہے کہ بیان بھی بدستور سابق

مکمل ہو کر عطا ہو گا

خوف اور جا

میں سے

میں سے

یون سمجھنا چاہیے کہ سارے جہان کا اتفاق ہے کہ بعضے کا مون کو بُرا سمجھتے ہیں اور بعضوں کو  
 بخلا اگر یہ بات بالکل غلط ہوتی تو یون نہ ہوتا مان اگر اختلاف ہے تو اوس کی تفصیل  
 اور تعین بین ہے یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی کو بُرا اگر ایک مسلمان کو بھی بانو کو  
 اچھا جانتا ہے تو دوسرا اوپر ظن کرتا ہے اور نصرانیوں کو مانتا ہے اگر ایسا ہو اؤ گیوں  
 کے طرز و انداز کو پسند کرتا ہے تو دوسرا بنفویون کا دم بھرتا ہے عا ہذا القیاس پر سب کے  
 کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے بُرے ہونے کے قائل ہیں القیاس اس اختلاف سے بہت  
 اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اسپر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے بُرے ہیں در نہ یہ  
 اختلاف ہی کیون ہوتا ہو تا مسو ہوا سب کا فقط اتنی ہی بات سے مطلب ہے باقی رہا یہ اختلاف  
 سو اس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے تو اگے کیا جائیگا معذرا ہم اس عالم میں جس چیز کو نیک و نیک  
 دیکھتے ہیں تو ایک کسٹون کا مجموعہ نظر آتا ہے پر ہر نہ آلات کا گردن کے جو ہے سو اوس  
 کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اوس کی کمی زیادتی پر اوس چیز کا کمال اور نقصان  
 منحصر ہے گو اور کار اوس سے بخوبی نکلتے ہوں مثلاً سولہ سے اصل مقصود لکڑی کا ترانہ ہے  
 سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے تو اچھا ہے اور اگر اوس کا لوازم ہو اور اوس کی آب تیر ہو  
 یا اوس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیے ویسا ہو تو اوس سولے کو ناقص کہنے لگیں اگرچہ  
 اوس سے ہو مگر اور ہنڑی اور لٹہ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو اب غور کیجیے کہ گھوڑے پر اگرچہ  
 شل گدہ کے کون لا دیکھتے ہیں اور شل گاہے بگاہے کے اوسکو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور  
 اوس کا دودھ پی سکتے ہیں پر ان چیزوں کے ہونے ہونے پر کچھ اوسکی بھلائی اور بُرائی اور  
 کمال و نقصان موقوف نہیں جس چیز پر کہ اوسکی خوبی اور بُرائی منحصر ہے وہ اوسکی رفتار  
 اگر اوس میں اچھا ہے تو اچھا ہے اور اوس میں بُرا ہے تو بُرا ہے دودھ کی زیادتی اور گوشت  
 کی کمی اور پودہ اٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا اسپر طرح گاہے بھیس سے مقصود اعظم  
 و رد ہے اوسکی تیز رفتاری اور قد بازی اور بار کشی پر کسی کو نظر نہیں گلاب کی خوشبو

اگرچہ اس بات میں شک ہے کہ  
 یہاں اوس کا کمال و نقصان منحصر ہے

اور رنگ پر مدار کار سے ذائقہ سے کچھ غرض نہیں اور اس کے ذائقہ سے روکا رہے  
 رنگ اور خوشبو سے چند ان مطلب نہیں کتاب کو انسان کو کھینچتا ہے غرض اصلی  
 چھٹا ہے کپڑوں کو بلا کر گور وٹی پکائے ہیں لیکن اصل مطلب چھٹا ہے اللہ ہر چیز سے  
 ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اوس پر اوسکی بھلائی برائی متعلقہ چیز انسان کو  
 بھی سمجھے پروہ بات جبر اسی بھلائی اور برائی موقوف ہو وہ کیا ہے یہ کم فہم اپنی فہم  
 کے موافق غرض کرتا ہے اگر وہی ہو تو فیہا ور نہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک ہزار  
 پائے ذہن ہی مجھے کیا انکار ہے کیونکہ جو سب اس مطلب ہے اس سے تنسی اوس سے نکل آئیگا  
 ان غرض فہم نارسانہ اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک معجون مرکب ہے کہ چند  
 مفردات سے اسے ترکیب دے کر بنایا ہے اول تو عقل جو سب میں خیر اعظم ہے دوسرے  
 شوق یا خوف تیسرے ارادہ اور اختیار چوتھے قدرت اور طاقت پانچوین یا غم  
 پانچون آٹھ ناک وغیرہ کوئی ایسا فرد بشر نہیں کہ سب میں پانچ باتیں نہ ہوں ان  
 کی زیادتی کا فرق ہوتا ہے اور اگر کسی میں نہ ہوں تو وہ انسان نہیں تصور انسان  
 ہے سو عقل سے غرض اصلی نیک و بد کی تمیز اور بھلے برے کا پہچانتا ہے اور شوق کا کام  
 جمعی بات کی طلبہ ارادہ کا او بھارنا ہے اور خوف کا کام ٹہری بات سے ارادے کا  
 ہٹانا اور ارادے کا کام قوت سے قدمت یعنی اور قوت کا کام یا غم پانچون سے بیکار  
 یعنی گران سب کی اصل دو باتیں ہیں ایک تو وہی عقل مذکور دوسری وہ جو ہر  
 کیس سے عمل جو یکے تو اخیر کی چار باتیں اسی غمہ میں گئی ہیں اسی لیے ان سب کو  
 ملا کر ہم ایک نام یعنی قوت عقل جو نیز کرتے ہیں بالحد عقل اور قوت عمل میں رابطہ  
 حاکم اور محکوم کا سہ ہے کہ حاکم بالادست یعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے  
 محکوم بنادیا ہے اور اگر کبھی قوت عمل خواہش خلاف عقل کے تعجب کے سب عقل کی نسیل حکام  
 میں تصور کرے تو عاقلوں کے نزدیک اس سے عقل کی در ماندگی اور نفع کا حاصل ہوتا

اور اس سے ہر انسان کی عقل

اور اس سے ہر انسان کی عقل

اور نقصان کا پہنچنا لازم آوے گا منصب کا دست نہیں جاتا رہا اب سنیے کہ جب عقل مند  
 کا کام نیز واقفین بینک و بدشہرے اور قوت عمل کا کام عمل کرنا تو اول کی حکومت اور  
 دوست کی حکومتی کے لحاظ سے مجموعہ مرکب کا کام نفع کے کام کرنے اور نقصان کے کاموں  
 سے بچنا شہر انوار اس صورت میں بینک بھنے کام بھلے اور بھنے بڑے ہونگے ورنہ عقل  
 لیکو نیز کر لگی اور قوت عمل کس بات میں عقل کی تابعداری کر لگی ہیگا سے ایک لینہ  
 معلوم ہوا و دینے کہ قوت عمل عقل کے سامنے بیزلہ قلم کے کاتب کے آگے یا بیزلہ سبولے کے  
 بڑھئی کے مقابلے میں ہے تو جیسے قلم یا سبولا اپنے لیے کچھ نہیں کرتی نفع نقصان انکے  
 کاموں کا جو کچھ ہے کاتب یا بڑھئی کو پہنچتا ہے اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے یا سبولا  
 جھڑ جاتا ہے تو اول وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصود اصلی قلم اور سبولے سے نہیں ہاں  
 مقصود اصلی کے حاصل کرنے میں بھی البتہ نے الجملہ نقصان پسین آتا ہے مہنداد و نومور تو  
 عاقلاًون کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور سبولے کا عقل کے نزدیک  
 کچھ نقصان نہیں کیونکہ نفع و نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت و رنج سے  
 بھی تعلق رکھتا ہے قلم اور سبولا ان دونوں سے پاک ہیں اس لیے قوت عمل جو کام کرتی  
 ہے حقیقت میں اپنے لیے نہیں کرتی بلکہ اصل میں جسم عقل کا باجان کا کہ جس کے سامنے  
 عقل بیزلہ وزیر مشیر کے ہے نفع نقصان ہوتا ہے الفرض طرفین میں سے اسطر حکار ابط  
 مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر پہنچتا ہے قوت عمل اور اوس کے تابعین یعنی بدن  
 کے اجزا اور تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے اپنے قوت عمل عقل کے  
 اشاروں پر چلتی ہے جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار اپنے لگتا ہے اور بھی  
 اس سے زیادہ بھی ہوتا ہے جیسے غصے کے وقت چہرے کا تھمنا اور آنکھوں کا سرخ  
 ہو جانا اور خوف کے وقت ہنسنے اور رنگ کا اور ناغور سے دیکھے تو یہ اثر کچھ  
 فرمانبرداری کی قسم میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تعلق اور رشتہ داری پہنائی کا اثر ہے

اسخدا انکے ساتھ

میں کہ یہ نقصان قوت عمل کا اثر ہے  
 عقل کی قسم میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تعلق اور رشتہ داری پہنائی کا اثر ہے

حکومت کا نہیں حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے، ایسی تو ایسی مثال ہے جیسے کہ کئی کرتے  
ہے ائمہ میں ظلم کچھ ہے تو بیشک وہ ظلم بھی اسی طرح ایسا مگر یہ اوس قسم کا نہیں  
نہیں کہ کھینچنے وقت اسکو ہلاتے ہیں اسے طرح قوت عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح  
کو جو طرح کا اثر پہنچتا ہے ایک خود ہی قف نقصان کہ جسکے لیے جان و عقل کی قوت  
عمل پر مگر انی بھی دوسرے وہ رنج و راحت جو کیفیات ہوتی ہے بے اختیار عقل اور روح  
کو جال ہوتے ہیں پانچ پانچ میل کچیل کے وقت جو نفس طبعوں کو کہہ درت اور بجا  
وہ دوسرے وغیرہ میں جو روح کو گرفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور  
عافیت کی راحت سب اسی قسم سے ہیں ان سب صورتوں میں عقل اور روح کی حکمت  
کو کچھ دخل نہیں بالکل جیسے دو قسم کی اثر عقل اور روح سے قوت عمل کی جانب آنے ہیں  
اسی طرح دو قسم کے قف نقصان اس طرح سے عقل اور روح کو پہنچتے ہیں ماسوا کے عالم  
میں ہم جسطرح نظر کرتے ہیں اختلاف طبائع اسقدر نظر آتا ہے کہ اختلاف مذاہب بھی انکے  
سامنے گرد ہے ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجب حیات ہے تو دوسرے کے لیے وہی سبب  
مات ہے جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لے کر جیتے ہیں پانی بھی نفس خیر میں کہ  
جسکا قطرہ قطرہ حوانات ہوائی کے حق میں بھی گوہر ہے بہا ہے ٹھوڑی سی دیر میں غرق  
فنا ہو جائیں اور مچھلی وغیرہ در پانی جاؤ زون کی ہوا میں دو چار ساعت میں جان  
ہو اسو جائے الغرض اگر ایک شے ایک کے لیے نافع ہے تو دوسرے کے واسطے وہی مفید ہو  
ہر ایک کے نافع اور ضرر جیسے جیسے ہیں اس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور ضرر  
بھی بلاشبہ جدی ہونگے جب یہ بات ثابت ہو چکی تو اب اس ناقص الفہم کی ایک اور بھی  
گزارش بغور دیکھنے جناب میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدائے اول سے نافع  
پیدا کی ہے وہ اسکی دعوت طبع ہوتی ہے اور کسی سبب نارچی سے اوس سے منکر  
ہو جائے تو اسکا اعتبار نہیں اسے طرح جو چیز کسی کے لیے خدا نے موجب نقصان

انکشافات اساتذہ کرام

ایمان و توحید



بنائی ہے اوس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے اور کسی غارتے کے باعث اوس طرف کو  
 رغبت ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں مثلاً روٹی پانی انسان اور سوا اسکے اور حیوانات  
 کے حق میں نافع ہیں بدن کا قیام اور بقا و قوت اور استطاعت عمل اسی پر منحصر ہے  
 تو دیکھیے کہ کس قدر اسکی رغبت ہے اور اگر بخاریا اور بیماری کے باعث ان سے نفرت ہو جا  
 تو اس سے رغبت اصلی زائل ہو جائیگی اسی طرح چھوڑے ذنب کی کائن اور خارش کے  
 توجہ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے تو  
 اس سے نفرت اصلی اور تکلیف ذاتی بسبب اسکے مضر بدن اور نقصان تن کے ان  
 دونوں سے ہر کسی کو بے جانی زہلی بلکہ اطباء اس رغبت نبجیل اور نفرت بیوقوف کو بھی  
 مثل بخار و دوسر وغیرہ کے ایک مرض جدا لگانے سمجھ کر تا مقدور اوسکے زوال کے فیالمین  
 رہتے ہیں اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طبیب روحانی کا بھی پتا ملا عجیب نہیں  
 کہ دین حق بشرح بسط قواعد طب روحانی ہی کو کہتے ہوں کیونکہ حاکم علی الاطلاق  
 خدا ہے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بمقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے  
 کیونکہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے خدا ہے والا نشان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ  
 مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہونے میں یہ بھی ایک بنا ہو حاکم  
 ہے پر اوسکی شانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر  
 حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکمرانی عطا فرمائے جب وہ کسی قضیہ میں اُون تو  
 کے موافق حکم لگائے تو اوسکے خلاف اور کسی کے ماتھے کہلا بھیجوائے اس صورت میں شک  
 اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہو گا تو اوسکی کے کرنے نہ کرتے کا آتا ہو گا کہ جیسے عقل صاحب  
 اور ذہن ناقب نافع یا مضر بتلائے اور اوسکے کرنے نہ کرنے کی سوچ جائے بلکہ غور سے دیکھیے  
 تو عقل ایک جام جہان نمایا دور بین غور و بین ہے کہ اوس سو ہر شے کی حقیقت اصلی  
 اور فرق مراتب اُنکا معلوم ہوتا ہے اور ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو دانشگاہ

حاکم اور ذہن ناقب صاحب کائنات  
 نہیں ہو سکتا ہے۔

کر کے بتلا دیتی ہے اس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی بلکہ ہر کسی کی  
پیشانی پر بخود زندہ اندامی اور حکم اتنی جیسے نافع ہونا یا مضر نہ ناجو اوس شخص کی نسبت  
لکھی ہوا ہے لکھا دیکھ کر اطلاع کر دی ہے ہر عقل کو نہ یہ معنائی ہے کہ ہر بتایا ہوا مفید اور  
کروٹے اور تیر رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کو خبر کر دے ہر جگہ عقل کامل چاہتے  
طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و نا کس نے دریافت نہیں کیے نہ فہرہ اسطرطاطا فہرہ  
اسطرطاطا نہ یہ باتیں معلوم ہوں طب روحانی تو بجا طرافت روح کے نسبت بدن  
کے طب بدنی سے کمال درجہ کو لطیف ہوگی وہ ہر کسی سے کہ ہے کو دریافت ہوگی سو  
اگر کسی شخص کا کامل ہونا طب روحانی میں کسی طبع ثابت ہو جاوے تو اس کے شعور  
بجہیز کردہ میں کی بیشی ایسی ہی بجا ہوگی جیسے کسی کامل طب جسمانی کی بات میں  
ہو کہ تمام داخل دینا بلکہ اس سے بھی زیادہ کیونکہ طب جسمانی کا کمال چند ان کمال نہیں  
اور طب روحانی کا کمال تو کمال حصول بھی ہر کسی کو محال ہے مان اگر کوئی طبیب کسیکو  
شریت بنفشہ یا خمیرہ بنفشہ مرکبات دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اوسکو  
میسر نہ آئیں تو لازم ہے کہ اوسکے مفردات کو ہم ہو چنائے اور اوسکے بنائے میں آگ  
پانی برتن وغیرہ جس میں چیز کی ضرورت پڑے تب فراہم کر کے اوس ذرات مرکب کو  
تیار کرے اور اس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے فقط خمیرہ بنفشہ ہی بتلایا تھا اور اس کو جیسے  
کے کرنے کو نہیں کہا تھا کیونکہ اوسکا خمیرہ بنفشہ کو بتلانا اس سارے پھیرے ہی کا بتلانا  
اسکے کرنے میں کچھ ایسے کہے سے کی بیشی نہیں اس طرح کوئی طبیب روحانی اگر ایسی  
بات بتلائے کہ اوسکا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو تو اوس سامان کا فراہم کرنا  
کچھ کی بیشی میں داخل نہیں بلکہ اس سامان کا کرنا اوسی کے حکم کا بجا لانا ہے علی ہذا  
جیسے جیسے کہے کو یا در کھنا یا لکھ لینا کچھ کی بیشی میں داخل نہیں بلکہ کمال متاعبت  
لی تھا تو سب ایسے ہی طبیب روحانی کے کہے کو یا در کھنا یا لکھ لینا ہی بیشی میں

شمار ہو گا اعتبار کو یاد رکھنا چاہیے کہ بہت کارآمد ہے اور جو کسی دین والے بابت  
 کی بیشی کے اسپین تکرار کریں تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدے کے موافق اونکا  
 فیصلہ کر دیں اگر وہ دین اصل سے حق ہے تو بیشک ایسی کمی بیشی کے سبب سب قسم  
 کی کمی بیشی غلط ہوگی الحاصل بعد ذہن نشین کرنے اسبات کے کہ درمیان عقل اور  
 قوت عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جبکہ سبب عقل و روح کو قوت عمل سے نفع نقصان  
 پہنچتا ہے یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کو مضر ہیں اور بہت سے  
 نافع اسی کا نام بھلائی برائی ہے اور یہ بھی مبنی اور اصل طب کا ہے بدن کے نافع مضر کو  
 پہچانتا طب بدنی ہے روح کے نافع مضر کو جانتا طب روحانی ہوگی ابجگہ سے یہ بات بھی  
 ثابت ہوئی کہ بھلائی برائی ہر شے کی ازرائی ہے اور دین حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں ہی  
 ہوگی جو عقل صاف اور روح پاک کو اوسکی رغبت یا اوس سے نفرت ہو مگر یہ ہمارا  
 مختار اور کہ نہیں ہم تو جیسے بیمار والا کھانے سے متفر ہو جاتا ہے غذا سے روح سے متفر ہیں  
 اور مثل خارشون اور ونیل والون کے اوسکے مضرات کی طرف مائل اور یہ بات ہر کوئی  
 جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھائی کو  
 قبول کرتا ہے اگر چند کھانے کھا کر مٹھائی کھا بیٹھے تو معدہ اپنی کشش پنہانی سے مٹھائی  
 کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو نقدین اسبات کی وقت قوت  
 کے ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسی صورت میں کسی کو نئے کا اتفاق ہوتا ہے تو کھانے کی ترتیب  
 کے لحاظ کے برعکس مٹھائی سب کے بعد نکلتی ہے حالانکہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے  
 اول نکلتی اسلئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگر چند آدمی کامل العقل ایک طبیعت کے  
 ایک زمانے میں ایسے حال میں ہوں کہ اونکو کسی ہندو مسلمان نصاریٰ ہود وغیرہ  
 سے اتفاق ملاقات ہو اور نہ اونکی راہ و رسم میں سے کوئی بات اونکے کان پڑے  
 اور اتفاقات سے کوئی خواہش غلط عقل بھی اونکو پیش نہ آوے باسوا اس کے

اگر کسی درہب درایت کی بیشی کرے  
 کہ وہ ایسی ہی اس قاعدہ کو موافق نہیں

میں جان بول رہی ہے

جو اسباب غلط فہمی ہوں اُن کے رہن نمونہ توروہ بیشک موافق نیز عقل اور ہدایت  
 دانش کے اپنے لیے ایک راہ و رسم مقرر کرین اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی  
 طریق پر ہونگے مان اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو یا طبیعتوں میں فرق ہو اور  
 اختلاف طبائع اور تفاوت کائنات کا بھی توار و افق ہو تو ہوسکتا ہے کہ برقیاس غذا کے  
 بدن کی ایسی مرغوبات ہیں کہ جو زائد اصل غذا سے ان کچھ اختلاف واقع ہوسکتا  
 ہے تفہیم کے لیے غمہ اسے روحانی میں سے اصل غذا کے اقسام کا اصول اور زائد فروغ نام  
 تجویز کر کے تفصیل اس اجمال کی بقدر مناسب موافق اپنی فہم ہمارے کے گذارش کرتا ہوں  
 جناب میں جیسے غذا ہے بدنی میں گہون کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے اور باقی اقسام  
 مٹھائی اور کھٹائی چائول بیوہ جات اور بیماریوں کی دوا میں زائد از فرع ہیں  
 یہاں تک کہ گہون کی روٹی اور مٹھا میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوا  
 بیمار کے خالی نہ ہوگا اور باقی اقسام میں باعتبار طبائع اور اختلاف موسم اور فرق ممالک  
 تفاوت امراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں کسی کو بیٹھا کسی کو کھٹا کسی کو  
 پلاؤ کسی کو زردہ کسی کو انگور کسی کو کھجور کسی کو آنب کسی کو گنا اور کسی زمانے میں  
 شہن خلوا اور شہاک سوٹھ اور کسی وقت میں فالودہ اور ابل اور فالسے وغیرہ کا  
 شربت مرغوب ہوتا ہے لڑکپن میں مان کے دودھ سے کام چلتا ہے بڑھاپے میں  
 حلوائے بے دودھ سے کام نکلتا ہے اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور  
 کسی میں کوئی اسطرح اگر غذا و دوا روحانی میں بعد اصول کے فروغ میں  
 تفاوت ہو تو کچھ عجب نہیں مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے ہرگز نہیں کہ جسکے  
 سبب سے ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا ایک توبہ کہ بدن اربع عناصر  
 سے مرکب ہے سو انہیں سے جوں سی غلط کے غلبے کا زمانہ آئے اوسمیں اوس غلط کے  
 مغلوب کرنے کی غذا میں مرغوب ہوتی چاہیں اسی لیے گرمیوں میں شربت اور

روحانی  
 فہم حاصل اور فروغ

ہیں اور روح میں چند فرق آئے  
 ہیں جو ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں

فالوہ اور جانورون میں بہت خلوا وغیرہ مرغوب جو بین سو برس دن بین ہر نسل کے  
 فی الجملہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے اور مکہ کارخانہ بدلجاتا ہے بخلاف روح کے کہ وہ ارن  
 اربع عناصر سے مرکب نہیں بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہو چکے  
 طبیعوں ہی کے تفصیل سے معلوم ہوا نہیں تمہیں جیسا معلوم ہوتا معلوم ہے روح جو ایسی غنی  
 چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونے کے معلوم نہیں اسکی ترکیب ہر کسے تکس کیونکر جانے  
 اور اسکا اختلاف موسم بخار و جانور کے کون پہچانے دوسرے یہ کہ ہر زمانے میں الائنات  
 اکثر بدن صحیح و تندرست ہوتے ہیں اور کم مرلیں چنانچہ ظاہر ہے بخلاف ارواح کے کہ  
 وہ اکثر مرلیں اور کم صحیح نظر آتے ہیں اپنے زمانے کا تو مال انکھوں سے دیکھتے ہیں کہ کبھی  
 آدمی موٹی موٹی باتوں میں کہ جو سب اس کے بچلے بڑے کو جانتے ہیں جان بوجھ کر خلاف عقل  
 عمل درآمد رکھتے ہیں اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل نپ دق کے اور کو تو کیا خود اسے بھی  
 یہ معلوم ہون اسکا تو کیا ذکر ہے اونکو حکیم ہی پہچانے تو پہچانے اور پہلے زمانوں کا حال بھی  
 ایسے ہی سنتے چلے آتے ہیں اور مرض کے وقت بیشتر اپنے مرغوبات کی طرف رغبت نہیں  
 رہتی جتنا کہ پھر خدا سے کریم صحت نہ غنایت فرمائے اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدا  
 سے امراض ہی میں مبتلا ہیں صحت کا نام ہی سننے جاتے ہیں خدا چاہے کیسی ہوتی ہوگی  
 سو یہ اپنے مرغوبات کو کیونکر جانیں مان اگر کوئی ایسا کامل کہ جسکی روح کی صحت  
 اور عقل کی سلامت ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے اور وہ مرغوبات غیر مرغوبات  
 کی تفصیل بتائے تو کیوں نہیں معند اظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے  
 اونکی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے اور جن چیزوں کی لذت سے واقف ہی نہیں نگہی  
 برتاؤ کبھی اونکا ذائقہ سنا تو اونکی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی سو دین کی باتوں  
 کے ذائقے سے اکثر دن کو آنکھ کھول کے آج تک کہی خبر ہی نہ تھی انقصہ اگر کسی کو بندگی  
 فقر یا بطن شکر بر جی میں سمائے کہ جب دین حق مرغوب طبیعت کا نام ٹھہرا تو مضبوط

روح کی ترکیب اور اختلاف موسم بخار  
 و جانور کے کون پہچانے۔

ارواح اکثر مرلیں اور کم صحیح  
 ہیں۔

ہماری طبیعت لچیلی چلیں گے تو یہ اُوٹھکی مثل کا تصور اور منجملہ امراض ارواح کہ ہے  
 بند کی تقصیر نہیں یہ کم عقل اگرچہ عقل بہرہ نہیں رکھتا پر چونکہ اس غمخیز و غم  
 میں ہر دم خدا کی طرف متوجہ ہے امیدوار ہے کہ یہ تقریر اکسیر نہیں تو باہل خاک بھی ہوگی  
 مہ دو انما ہوں ولیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی پر جیسے کا ملون ہے اسید وار  
 کلمۃ الخیر یا خواستگار تکلیف اصلاح ہوں ایسی ہی درستہ صاحبون سے یوں ملتی  
 ہوں کہ خدا کے لیے اگر میرا کہا نہائیں تو بے سمجھے سوچے اعراض بھی نکرین میرے یہ کہ  
 امراض بدی مین سے اور ہی امراض بیشتر عالم مین واقع ہوتے ہیں اور وہاں کے بھگ  
 کتر اتفاق ہوتا ہے اور امر اس روحانی مین قطع نظر خاص خاص مریضوں کے مثل کہ  
 صمد بخل تکبر خود پسندی وغیرہ اور جو اُوٹھکے لوازم اور آثار مین سے ہیں وہ مرض عام  
 جنگو وہاں روحانی کہتے اکثر عالم مین رہتی ہیں تصدیق اسبات کی اگر نہ نظر ہے تو جس  
 قدم کو چاہے دیکھ لیجیے کہ شادی غمی اور سوا انکے اور معاملات مین ایسی ایسی رسوم  
 و قیود کے پابند ہیں کہ خود اُوٹھکے نقصانوں کے دل و جان سے نفرت ہیں اور دیکھ اور ہر  
 ہیں علی ہذا التیاس ہر فرقہ ایک بدلے ہی عقائد پر دل جماعت سے بٹھا ہے سو جہان  
 سارے فرقوں مین سے اگر کسی کو حق پر قرار دین شب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر ٹپکتے  
 اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادات ایسی خلاف عقل ہیں کہ اُوٹھکے خلاف عقل ہونے مین  
 کسی کو خلاف نہیں ہندوستان کے رنگھڑ گوجر اور انڈالستان کے کوہستانوں اور  
 عرب کے بدو و ندین چوری قزاقی اس درجے کو فروغ ہوئی ہے کہ رواج کی رو  
 موجب ملین و تشیع نہیں رنڈیوں کی قوم مین زنا کی پر ترقی ہوئی ہے کہ مہو ب ہونا  
 نور کنار اُوٹھکے اپنا نہر سمجھتے ہیں بعض قوموں مین شرابخوری اور پیے پردگی اور  
 بے ناموسی کی بہ نوبت پہونچی ہے کہ اسکے باعث سیکڑوں رنج پہنائی اُوٹھتے ہیں  
 پر زبان پر نہیں لاتے انھوں مین غل اور بزدلی اس حد کہ پہونچی ہے کہ حدود مہو ب

اکثر عالم مین سے اگر کسی کو حق پر قرار دین شب بھی اکثر لوگ تو باطل ہی پر ٹپکتے

۱ فرض کیا تاکہ گناہ مستحق نوزخ و زاری عاملوں کو اتنا بھی تباہت ہے غافلون کا ہزاروں  
 داستان ستر بھی کان گرم ہوگا یہ طرح پہلے زمانوں کا حال سنتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا  
 میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا اور باہمہ ایک زمانہ  
 دراز کے بعد عالم کا رنگ باعتبار عادت بد کے کچھ ایسا بدل گیا کرتا ہے جیسے نواح سہارنپور  
 کی آب و ہوا نسبت سابق کے بدل کر ایسی ہو گئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں  
 کہ جو کبھی چھار یوں میں سنار کرتے تھے اور پہاڑ کی آب و ہوا اب وہ خوش آمد ہے کہ  
 اور لوگ اگر مول سے تولیجا میں مشہور ہے کہ تیرہویں صدی سے پیشتر جو خوبیاں تھیں اب  
 نہیں اور جو برائیاں تھیں اب دیکھنے پڑیں آئندہ بلحاظ وجود مذکورہ عجیب نہیں کہ طلب  
 روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے باہر قوم کو ایک جدا معجون  
 دیکھائے تو یہ اختلاف اویان عبادات میں ہو یا معاملات میں شرط آسانی ہونی آون  
 اویان کے عجیب نہیں کہ اسوجہ سے ہو اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانے کے چند احکام دور  
 زمانے میں موقوف کیے جاویں اور آونکے بدلے اور حکم دیے جاویں اب بات کہیں کی  
 کہیں جا پڑی اعمال کے حسن و قبح اور اونکی بھلائی برائی کے ثابت کرنے میں اس  
 کج بیان کی تقریر یہ غلطان پہچان ہوئی کہ مطلب سے کوسون دور جا پڑا اگر الحمد للہ  
 کہ خدا سے کہہ گئے اپنے انضال سے بڑے بڑے مطالب عالی حل کرادیے اب پھر یہ مطلب  
 آتا ہوں اور ایک دو اور دلیلین اثبات حسن و قبح کی سناتا ہوں مہربان من چار باتیں  
 اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ اونکی بھلائی میں عالم کو ایسا اتفاق ہے جیسا روز کے  
 روشن ہونے اور رات کی اندھیری میں کسی کو کلام نہیں ایک تو عدل و انصاف اپنے  
 حق والوں کے حقوق ادا کرنے دوڑے دوڑے کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی  
 تیسرے شہادت یعنی سبک حرکت نہونا اور بنیادہ اور پیودہ کام نہ کرنے جو تھے نفاس  
 اور پاکیزگی سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدا سے کہہ گئے کسی کو عنایت کرتا ہے تو اور

لیست از دعائی و استحقاق اخلاق با اعتبار  
 اختلاف زمان با مقدار اقوام و توحید

شرح احکام و عبادت

اعمال کی بھلائی برائی  
 کی صورت و قبح

برائیاں و گناہوں کی بھلائی

چار باتیں جن کو خدا تعالیٰ  
 تمام عالم کو انصاف

اور کسی تعریف کیا کرتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو کیا کرتا ہے اور حسین: اخلاق نہیں ہے  
 تو سب کے دلوں میں اس کی طرف سے کشیدگی ہو ا کرتی ہے اور سب اچان اُس کو بڑا کرنا  
 ہے اور وہ خود ایسے لوگوں کا کہ جو موصوف باہین اوصاف ہوتے ہیں بیشتر حسد کیا کرتا  
 ہے وہ حسد کو بظاہر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و آبِ مخدوم نام اور عجب خاص  
 ہو ا کرتے ہیں پر واقع میں یہ ساری سوخگی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہو ا کرتی ہے  
 کیونکہ اُن کی محبوبیت اور مخدوم ہونا ہی تو انہیں اوصاف پر موقوف ہے بالکل حسد کو یہ ہو  
 یا ہو مگر اُس کے دل میں بھی ان اوصاف کی خوبی ہو ا کرتی ہے اب کان و ہر کر سنیے کہ  
 یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں پر پور سے دیکھیے تو ان کا پھیلاؤ رشتہ خیال کو بھی تنگ  
 کیے دیتا ہے کتنا ایسے محفل سمنوں ہوتا کہ جنکی اتنی بڑی تفصیل ہو سوتی تھی اس مشکل  
 کو شرح کر کے بعد میں اس کا نتیجہ عرض کروں گا جناب میں خدا سے تعالیٰ کے حقوق و عبادات  
 ذلی ہوں یعنی خدا سے بزرگ کہ برابر کسی کو نہ جانتا اُس کو محبت سے ہر دم باور کستا اُس کے  
 اصواتن کا نہ مہیو لانا اُس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم دلیل و خوار سمجھنا اُس سے ڈرنے زہنا  
 اور کسی رحمت سے نومید نہ ہونا اور مثل اس کے جو مال کہ اُس کی عظمت اور اپنی کمتری کے سبب  
 با عبادات بدنی یعنی سجدہ سجود وغیرہ جو چوتھوں کے کام خاص اُسی کی تعظیم کے لیے  
 ہوتے ہیں با عبادات مالی یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیے ہوئے مال میں سے  
 دینا: تینوں قسم کی بندگی ان عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں بلکہ قسم اول سمجھنی چاہیے  
 کیونکہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی مالیتوں کو رکے  
 اگر اُن کو کوئی چاری خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے تو اُس کو ظلم سمجھتے ہیں تو وہ  
 مالک المالک کہ جو ان کا اصل خالق ہے بدرجہ اول مالک ہو گا بلکہ چاری تمہاری مالک  
 تو فقط مال ہی میں جیتی ہے اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات ماتھے پانوں آنکھ  
 وغیرہ میں ملک مالیت کی گنجائش نہیں اسی لیے خرید و فروخت ہر وصیت میراث

خوار و خجل ہونا

عبادتِ تعالیٰ  
 تعالیٰ اتر ادا جائے  
 تعالیٰ تعالیٰ تعالیٰ



وغیرہ اسباب شکاک کی اوسمین باری نہیں ہوتی پر خدائے مالک کے سب چیز دنیا  
 مالک کے معلوم ہوتا ہے کیونکہ سب اوس کے بنائے ہوئے عطا فرمائے ہوئے ہیں اپنے پاس انکو  
 ایک ستارہ بھنا چاہیے اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اوس کے  
 کام میں لانا چاہیے ورنہ انصاف کہاں اور عدل کجا اسے بطرح مان باپ اولاد اور  
 سوا انکے اور دور و نزدیک کے فراتوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا یہ بھی  
 منجملہ عدل اور انصاف اور اوسے حقوق کے گنتا چاہیے کیونکہ کہ وہ چیز کہ جسکا نام  
 حق ہے اور اوس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہیے بعد تفتیش کے یوں معلوم  
 ہوتا ہے کہ وہ مبادلہ احسان ہے فقہاء اور کچھ نہیں مشتری کے ذریعے جو قیمت واجب ہو جاتی  
 ہے تو اسی لیے ہو جاتی ہے کہ بائع نے اوس کے ساتھ بھلائی کی اور اپنی چیز اسے دیدی  
 اسے بھی چاہیے کہ اوس کے ساتھ بھلا کرے پر جو احسان کہ اپنی غرض کے لیے غرض کے  
 اندازے کے موافق دوسرے کے ساتھ کرنے ہیں وہ اوس احسان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا  
 کہ جبے غرض اور جیسے باب ہو اور اسے بطرح احسان مالی احسان جانی کے ہم سنگ تو کیا  
 ہاں سنگ بھی نہیں اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھئے اور احسان بائع کو دوسری طرف  
 رکھ کر دیکھئے اور تو لیتے معلوم ہو کہ احسان والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی  
 اتنا کچھ ہے کہ احسان بائع اگرچہ بہت ہی کچھ ہو اوس کے سامنے کچھ نہیں پھر جب حق بائع  
 استدر واجب الادا ٹھہرا کہ سب جانتے ہیں تو حقوق مذکورہ کچھ اس سے بھی زیادہ  
 ہونے چاہئیں شاید اسی لیے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں  
 سے گناہا ہے بلکہ اس حق کو استدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الادا نہیں سمجھتے اور  
 اسی طرح اقارب و احباب سے مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے بالخصوص اس قسم کے معاملات  
 سب مثل ادا اسے حقوق اہل معاملات اور شرکاء کے داخل عدل و انصاف و ادا اسے  
 حقوق ٹھہرے اسی طرح شیریں زبانی مانتھہ پانوں کی خدمت زبان کی سعی و سنار ش

بلا وجہ احسانات رسائی دوسری قسم  
 احسان کی ماتحت ہے

کچھ بیہوش دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی  
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوسرے کو راحت کا پونہنا اظہار میں افسوس ہے  
 اس بطور غیرت میا پاس ننگ و ناموس ترک و اہیات اور کھچی ٹمرا کا ضائع نہ کرنا  
 یہ سب شہادت کی جزئیات ہیں۔ معلوم ہوتے ہیں اور نا پاک یوں قتل و قتل سے تن بدن  
 کپڑا اسکان پاک صاف رکھنا اور نا پاک چیزوں کے لگانے پینے سے پرہیز کرنا سب صفات  
 اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے سو مرتبہ یعنی جانوروں کی غسل سوار کے جو کثر  
 نہ ہوں میں سنتے ہیں گو کسی کو شل نفرانوں کے اب اوسکے موافق عملدرآمد ہو عجیب  
 نہیں کہ اسی وجہ سے ہو کیونکہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارا ہوگا کہ جس جانوروں کے  
 گوشت پوست میں پافانہ رچا ہوا ہو اور شب دروز اوسکی وہی غذا ہو اوسکو  
 شون سے کھائیں اور غرض سے لے کر کھجیا بین اور یہ بھی احتمال ہے کہ بوجہ شہادت  
 اسکا کھانا بیہوش سمجھا گیا ہو شرف اس اجال کی یہ ہے کہ گرم غذا کھائے واسے کے  
 مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا سرد بنا تی جو علیٰ ہذا وجہ اثر غذا میں ہوتے  
 ہیں غصہ بہت کھائے واسے میں سرایت کرنے ہیں از بسکہ شہادت اور مردمان بھی  
 جان داروں کا کام ہے درود و وار سے مردمان بھی نہیں ہوتی جان داروں کے گوشت  
 کھائے والوں اور نہ کھائے والوں میں فرق ظاہر ہے سو دشمنان حقائق شناس  
 یوں منقول ہے دانشہ عالم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اوسکے جوڑے پر اگر کوئی اور  
 سمجھ بھٹ کر نہ پے تو یہ اوس سے بے مائل لڑتا ہے پر خیر کہ ابسا غیرت ہے کہ  
 اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خیر راہی ماہ کو اپنے تصرف میں لائے تو یہ کھڑا دیکھتا  
 تو بیشک موافق قاعدہ خدا کے جواب بھی مذکور ہوا اسکی کثرت سے کھائے والوں میں  
 ہی یہ عیب رفتہ رفتہ سرایت کیا کرتا ہوگا مہذا مانتہ کنٹن کو آرسی کیا جا ہے عیان  
 یہ بیان جو قوم اسے کھاتی ہیں اونھی غیرت و حمیت سبب جانتے ہیں متنبہوں کو

کچھ بیہوش دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی  
 معلوم ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں دوسرے کو راحت کا پونہنا اظہار میں افسوس ہے

کچھ بیہوش دینا دلانا احسان کے باعث گنا جاتا ہے کیونکہ احسان کی حقیقت راحت و سانی

کہ یہ بات بری تھی لیکن پرستش کے لئے دالای کیون ہوا ہے پسند ہی کرے گا اس سے  
 ایک قاعدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت خلاف ان چار اخلاق  
 مذکورہ کے غالب ہوگی تو اُس کا گنا پسندیدہ عقل پنجمہ نہ ہوگا اور اگر وہ چھٹے  
 تو اور بھی ناپسند ہوگا علیٰ ہذا القیاس اسے صی طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان  
 چاروں میں سے تعلق رکھتا ہے تو وہ اُسی کے موافق عمدہ گنا جاوے گا اور اگر وہ چاروں  
 یا چاروں سے مربوط ہے تو اُسی قدر محمود ہوگا پھر کئی زیادتی کا تعلق فرق دوسرا  
 مان باپ کے ساتھ احسان کرنا از سبکہ عدل و احسان دونوں سے تعلق رکھتا ہے تو  
 نسبت خیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا ایسے ہی انداز والدین نسبت اور نچلی  
 ایمان کے اور بھی بڑا ہوگا اسے صی طرح خنزیر خواری یا بیوہ کے خلاف نفاست ہی نہیں  
 جنات متانت ہی ہے نسبت زے ناپاک خواروں کے زیادہ بُری ہوگی اور جو بعضے نفرت  
 کا گنا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبوں میں ممنوع ہے تو عجب نہیں کہ خلاف عمدہ  
 سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو کیونکہ جب کسی غیر چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں  
 لاتا اُس سے خراب کر دینا ظلم گنا جاتا ہو تو اپنی جان تن کو بھی جیسا ابھی گذرا ہے کہ  
 اپنی ملک نہیں خدا نے مالک الملک کی ملوک ہیں سو بلا اُسکی اجازت کے کوئی کام  
 ایسے لینا یا انھیں خراب بر باد کر دینا اول درجے کا ظلم ہوگا اور اپنی جان کے ہلاک  
 کر دینے کی اجازت کا خدا ہے حکیم کی طرف سے ہونا ہرگز قرین عقل نہیں ہو سکتا کیونکہ جان  
 و تن کے پیدا کرنے سے جو کام لیتے تھے تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائینگے تو گویا اپنا تلف  
 کر دینا ایسا ہوگا جیسے کسی کارگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا اور یہ تو سب جانتے ہیں  
 کہ یہ ظلم صریح ہے مان اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی رہے تو یہ  
 ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ  
 اُس کام میں ٹوٹ جائے تو اسکو ظلم نہ کہیں گے اس طریقہ پر اگر کسی دلیل کا دل سے ہرکو

خودشی کی حرمت کا دلیل

خدا کی راہ میں جان دینا عقوبت

ایمانت نہ اور نہ ہی پاکیزہ و اچھی خود پوش کے جانور ان کے گوشت کے باب میں نمائت ہوئے  
 تو اس کے گناہ میں ظلم نہ ہو گا گو امتیاز کے متعلق ہمارے کتاب کے ان لوگوں کے ہونا  
 مذہب نہیں ہے و امت نہیں ایک دفعہ کہ ان کے لئے ہو جائیگا اور عیب نہیں کہ جابلو کو  
 پرکمان ہو کہ یہ کیسی پاپ کی باتیں کرتے ہیں پر جب کسی کی خوشی یا غمی سے کیا خوشی  
 میں اپنے خیالات پر لیاں کو اہل انسان کے سامنے عرض کر کے امید دار تسلیم یا کوشش  
 اصلاح ہوں اگر سچا اور سچے قبول کریں نہیں تو اصلاح میں خود کچھ مشکل ہی نہیں  
 ہر حال کو جس کے گناہ کے گناہ کے معتدل ہونے ہونے پر اعتراض ایک جہد کا دیکھنا  
 بھی سبب کیا ہے عین اسباب کے پاس موجود ہے جو بندہ یا بندہ اگر کسی کو دیکھتا ہے مگر  
 ہوسے تلاش کرے اب پھر بات کہیں کی کہیں جو پچی اسطرت سے قلم کو روک کر  
 پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہے نہ زبان میں جب یہ بات قرار پائی کہ ان  
 چار باتوں کے نیچے استدر اخلاق عیدہ داخل ہیں تو ان اخلاق کے مخالفات کا کیا  
 ہی حال سمجھنا چاہیے جو باتیں کہ عدل و انسانیت کے اقسام ہیں سے عین ان کے مخالف  
 سب ظلم کے اقسام میں سے ہونگی طے نہ ادا القیاس جو باتیں کہ احسان اور مروت اور  
 نفاست کے تحت ہیں تو ان کے مخالف باتیں بدعتی اور سبکدوشی اور گندگی طبع کے اقسام  
 میں سے ہونگی القصد چار خلق اچھے اور چار خلق برے تو اصل ہیں اور باقی سب اچھی  
 فرع اور بعد جس کے بون معلوم ہوتا ہے کہ ان آٹھ اخلاق سے کوئی شلوق اچھا یا  
 بُرا باہر نہیں اب بیشک کہ اعمال اور افعال اختیار ہی اخلاق ولی کے سامنے عینہا ایسے  
 ہیں جیسے تخم کے آگے شاخ و برگ بیشاخ و برگ کے جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا ایسے ہی  
 ان اخلاق ہشتگانہ پر بے اعمال کے کوئی ثمرہ مترتب نہیں ہوتا اس تقریر سے ہم  
 ثابت ہوا کہ ان اخلاق کو اپنے طور میں افعال کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے  
 تخم کو شاخ و برگ کی حاجت ہے چنانچہ اذکیا تو ان الفاظ ہی سے جو تفسیر میں

اگر کسی کو بل لیا اور نہ خود اور نہ

اس کتاب کی حاکم

عاریت اصول ہیں اور باقی

ان اخلاق کے مستعمل ہوئے ہیں اس مضمون کو سمجھنے کے ہونگے جیسے کم فہم غیب میں کہ  
ظاہر الظاہ سے اخلاق کے بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھیں ان اللہ اخلاق مذکورہ  
ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں جیسے تخم اپنے ظہور اور پھل  
کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے چنانچہ ظاہر ہے کہ سخاوت و ملی بے زاد و دہش  
کے اور حسن خلق بے شیرین زبانی کے اور شجاعت پہنانی بے مکر کہ آرائی کے ظاہر  
نہیں ہو سکتی اور ادب و ہر جیسے شاخ و برگ بے تخم کے موجود نہیں ہو سکتی اعمال انہیں  
اخلاق کے ظہور میں نہیں آتے پر تخم ان کا سبزہ زار و ن میں ہونا چاہیے تو کل یہ آٹھ ہی  
اخلاق ہیں جو مذکور ہوئے تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہو گا جس کا ان اخلاق  
ہستہ گاہ میں سے کوئی نہ کوئی منشا نہ ہو ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے پر انکیا  
تو انشاوار ائمہ تعالیٰ اس بات کو تسلیم ہی کر نیگے مہند انطباق کر دیکھیں اگر اخلاق پائین  
جب ہی کہیں الحاصل جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصل اعمال اخلاق ہیں بے اخلاق  
کے اعمال نہیں ہو سکتی تو بقیاس نباتات اور حیوانات کے اگر بچھلے اخلاق ہیں تو  
اعمال بھی بچھلے ہی ہونگے بڑے اخلاق ہیں تو اعمال بھی بڑے ہی ہونگے کیونکہ جیسا  
تخم ہو گا ویسا ہی درخت ہو گا جیسی اصل ویسی ہی نسل غنہ کہ کوئی عمل ایسا نہیں  
کہ اس کو اچھا یا برا کہہ سکیں گو اخلاق ہیں اور اوتھے ثمرات میں بچھلائی برائی  
حسن ملیج ذاتی ہو اور اعمال میں باعتبار تخم اور بلحاظ ظہر کے ہو اصلی نہو استجلیہ سے  
چند فائدے حاصل ہوئے ایک تو یہ کہ جیسے ہر تخم سے اوسکے مناسب ہی شاخیں نکلتی  
ہیں اور پھر اوسکے مناسب ہی پھل لگتے ہیں انہی کی گتھلی سے اوسکے مناسب ہی  
شاخیں اور پھر اوسکے مناسب ہی پھل لینے انہی کا میوہ اور بیول کے بیج سے  
اوسکی شاخیں اور اوسکے مناسب ہی پھل لینے کانٹے ایسے ہی تخم اخلاق سے بھی  
اوسکے مناسب ہی اعمال اور پھر اوتھے مناسب ہی ثمرات پیدا ہونگے سو اچھے اخلاق

اخلاق مذکورہ میں سے ہر ایک کا ایک ہی اثر ہے  
یعنی ان کے اثرات میں خلل نہ ہو

اسی طرح ہر ایک کا ایک ہی اثر ہے  
یعنی ان کے اثرات میں خلل نہ ہو

اچھے عمل اور بھرا جتنے ہی پھل پیدا ہونگے اور ہم اچھے اعمال کے پھلوں کو اپنی مسطر  
 میں بڑا اور انعام کئے ہیں اور بڑے اخلاق سے بڑے عمل اور بڑے ہی پھل پیدا  
 ہونگے اور بڑے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا کئے ہیں دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا غم  
 اگر اچھی زمین میں پڑے ہیں اور بھرا دوسرے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا ایک اور  
 جو جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونیکے لیے کیا کرتے ہیں سب کیے جائیں اور دوسرے  
 کوئی آفت بھی مثل اولوں کیوں وغیرہ کے زیادہ ہے تو اوس تخم سے خوب نشانیں  
 پھوٹتی ہیں اور پھر پیداوار بھی خوب ہوتی ہے اور اگر شور و دین یا ظلمت میں پڑتے ہیں  
 یا پانی کے دینے میں کچھ تصور ہوتا ہے یا بعد ہونے کے کیسے کے کھودنے وغیرہ دین  
 کچھ تصور ہوتا ہے یا کوئی آفت مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے تو ان سب سے روشن  
 یا اصل سے پیداوار ہی میں غل پڑتا ہے یا بعد پیداوار کے جاننا ہوتا ہے بعینہ اس طرح  
 اخلاق کا اور کمالات دلی کا قصہ سمجھنا چاہیے سو اخلاق اور کمالات کو تو بیزلہ گیہوں  
 بکڑ پھینکے سمجھے اور جیسے گیہوں گیہوں اور پھینکے پھینکے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم  
 گیہوں سفید ہے کوئی سُرخ اور پھر آدھیں بھی کسی کی روٹی خوب کھتی ہے کسی کی  
 ناقص اور ایسی ہی چنے کی قسم میں کوئی سفید ہے کوئی سُرخ کسی کو کھنا ہے تو  
 خوب کھاتے ہیں کسی قسم کے یوں ہی جھلکے رہ جاتے ہیں پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے  
 کہ وہ زمین سے پڑتے تو خوب کھتی ہے اور بعضی قسم نہیں کھتی ہے چنانچہ کسانوں کو  
 یہ علامتیں معلوم ہیں ایسے ہی اخلاق کو بھی انعام انعام کا سمجھنا چاہیے اور پھر  
 ایک قسم میں ہی فرق سمجھیں خاص کر وہ فرق جو چنے اور دھننے میں ہوتا ہے اور سکو خوب  
 ملحوظ رکھیے ایک بعد دلوں کو بیزلہ زمین کے سمجھتے کہ کوئی عمدہ ہے جس میں سچ چھوٹ  
 اور بعضی شور و دین ہوتی ہے کہ زمین پیداوار کی جگہ اور لٹا بیج ہی کھو یا جائے پھر  
 جیسے زمین کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے اور زمین زیادہ بیج

ہر قسم کے اخلاق اور اعمال میں  
 جو کچھ ہے اس کا نام ہے زمین

اور کھیت

پڑ سکے ہے کوئی چھوٹا اور اوسمیں کم یا کسی میں زیادہ بیچ ڈالتے ہیں کسی میں کم ایسے  
 دلون کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے کوئی بُرا ہے کوئی چھوٹا ہے کوئی بڑا ہے کسی میں باوجود  
 بڑائی کے تھوڑے کمالات کا بیچ ڈالا ہے کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات  
 رکھ دیے ہیں اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدے سے خوب واضح ہے کہ کوئی دین  
 ہے کوئی غبی ہے کوئی شوم ہے کوئی سخی ہے کوئی اصل سے شیطان ہے کوئی مادر زاد  
 ولی ہے یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلاف تخم ہیں من بعد بعضون کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ  
 لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہو جاتے ہیں گو بڑے  
 کامل نہوں اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف اور نیکون کی جانب متوجہ  
 ہوتے ہیں یا بہت سی نصیحت کے بعد اُنکو اثر ہوتا ہے لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ  
 قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی اوپر رشک لیجائے ہیں پہلی صورت  
 تخم کی کمی یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے پر زمین دل اچھی ہے اور اس صورت میں  
 تخم کی خوبی پاکیزہ ہے پر زمین دل ناقص معلوم ہوتی ہے لہذا القیاس کوئی شخص  
 بہت سے خرشون کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بڑے بڑے ہنگاموں کا انتظام کر سکتا ہے  
 اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اوس سے فائق معلوم ہوتا ہے پر ذرا اسی  
 بات سے گھبراتا ہے پہلی صورت کو ہم دل کی بڑائی پر حمل کرتے ہیں اور اسکو دل کی تنگی  
 پر حجب یہ بات قرار پاجلی تو ہم کہتے ہیں کہ پند نصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم  
 کی باتیں ہیں جیسے ہنگامہ بے عبرت افزا اور غیرت انگیز اور مطالعہ کتب حق وغیرہ  
 سب بمنزلہ آبپاشی وغیرہ کے جو سامان نشوونما ہوتے ہیں سمجھنا چاہیے اور ہجوم افکار  
 بیجا اور خیالات ناموزون اور صد مہارے ہوسن رہا گو بمنزلہ اولون اور آفتھارے  
 آسمانی کے سمجھیے اور صحبت بد اور اغوا سے گریبان کو بجائے لوٹون یا آگ کے قرار دیجیے  
 اور سمجھیے کہ جیسے کھیتی بسبب اختلاف مذکورہ کے ہر دفعہ اور ہر کیفیت میں یکساں

نہیں ہوتی ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مشکلات ہیں نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل  
 کرے اور نہ سب بنی آدم اعمال میں یکساں رہیں اور نہ اُن کے اعمال کی جزا و جزا  
 کبھی کی جبروت کے لیے برابر ہی نہیں ہے یہ کہ جیسے تخم میں سے جو نہ بن سنا نہیں  
 بھڑکتی جاتی ہیں اسی قدر زمین میں پائین پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی  
 ہے بلکہ اول پائین پھیلتی ہے اور جڑ موٹی ہوتی ہے تب کہ زمین سنا نہیں لگتی ہیں  
 اسے طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پہنائی کی ترقی سامنے آتی ہے  
 ہوتی ہے بلکہ عقص کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے پھر اعمال کی کیونکہ  
 اگر دو آدمیوں میں اخلاق نہ ہو تو وہ میں تفاوت ہوتا ہے تو اُن کے اعمال میں بھی  
 تفاوت ہوتا ہے تو اسے معلوم ہے کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں اعمال  
 کے بڑھنے سے اخلاق میں بڑھنے کے جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ اختیار میں  
 ہیں ایسے ہی تخم احدیہ کی بڑائی اول انسان کے اختیار میں نہیں چنانچہ اظہارِ شہر  
 ہے لڑکپن ہی سے بڑے کھیلے بننے سخی بننے مساک بننے شجرا بننے نامرد بننے زمین  
 بننے غمی ہوتے ہیں پائے جیسے کسان مزارع جو بیج زمین میں بوسے زمین کو دیسے  
 برگ و بار دینے پڑیں اور آب و ہوا و حوہ کو اُسی کی نشوونما کی امداد کرنی لازم ہے  
 اور اگر مزارع زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے تو پھر نہ زمین سے کچھ برگ و بار نکالے پھر  
 اور نہ آب و ہوا و حوہ سے کچھ امداد کیجائے چنانچہ زمین میں کتنا ہی گھات  
 ڈالو اور کتنا ہی پانی و دھواں نہمین ہوتا۔ اسے طرح جو تخم اخلاق انسان سے زمین میں  
 ڈال دیا ہے اُسی زمین دال سے پرورش ہو سکتی ہے اور آب و دھواں و شہت و غیر  
 سے اُسی کا نشوونما ہو چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض آدمی نصیحت سے دینی برائی  
 اپنے لگتے ہیں سو اسے باعث یہی ہوتا ہے کہ اُن کے دل میں تخم بد نہ ہو یا نہ نصیحت  
 اور کا نشوونما نہ ہو یا نہ سبب تخم اخلاق کی بھلائی بڑائی اختیار نہ ہوئی اور خیر



اور سزا جو ہمیشہ عمل کے ہیں اور خدا دار و مدار تخم پر ہوا چنانچہ پہلے کچھ کچھ بیان کیا گیا اور آگے غریب طرح انشاء اللہ واضح ہو جائیگا تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو اس اندیشے سے کہ اگر خدا افعال کو خالق افعال اختیاری کہیں گے تو بڑے اعمال میں بندہ کی کیا تقصیر ہوگی جو اوس کو سزا ہو خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہوے اور یوں کہا تھا کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے کیونکہ جو اندیشہ تھا وہ تو سہ کا سر پر ناوجہ اسکی یہ ہے کہ افعال اگر بالفرض بندے کی مخلوق سے ہوں تو اخلاق تو بندے کی مخلوق نہیں اخلاق کو تو اخلاق اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں نیکہ جیسے آنکھ ناک صورت شکل جیسی خدا نے بنا دی وہی ہی جیسی ایسے ہی جیسے اخلاق خدا نے عنایت کر دیے کر دیے مثل شکل صورت کے اور نہیں تفسیر تبدیل نہیں ہو سکتا خدا کے بنائے کو سوا اوس کے کون بدل سکے جیسے بونے والا آنکھ کی گتھلی نکال کر تھانولے میں جاسن کا تخم ہو سکتا ہے اسی طرح البتہ خدا کے اختیار میں ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے ورنہ کسی کا تھوڑا نہیں کہ شکل و صورت اخلاق کو بدل دے مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخم ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے ورنہ سفید گیہوں اور کالی چنے اور سرخ چنے اور مٹھے آنکھ اور کٹھے آنکھ کے درخت نہیں چندان فرق نہیں ہوتا ایسے ہی تخم اخلاق پر جزا اور سزا کا مدار جیسے شلا کوئی خدا کی بندگی بوجہ عدل یعنی خدا کا حق سمجھ کر کرے تو اوسکی جزا بے شبہ بہ نسبت اوسکے چچی ہوگی جو فقط لوگوں کے دکھلانے کو کرے اور جیسے اخلاق پر دار و مدار جزا و سزا کا ہو اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ فائدہ نہ اٹھایا اور اس خیال بجا ہے کچھ حاصل ہوا مان یہ فائدہ البتہ بہت بڑا ہوا کہ اوسکا کم فہم ہونا اور بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق افعال سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہو گیا خیر اوند کریم ایسے لوگوں کو اگر سزا دے تو کسی کو گناہ کا شاعر عرض نہیں افسوس کہ

نہیں تو خدا کا افعال کو اپنا مخلوق کہنے کا اختیار نہ ہوتا ہے  
اختیار نہ ہوتا ہے کہ خدا جو تو بندہ کی  
کے اختیار نہ ہوتا ہے

یہ لوگ جو اہل اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے حقیقت جزا و سزا کی سمجھ یہ بجا نا کہ جزا  
 و سزا ایک قسم خاص یعنی نغم اخلاق اور اشجار اعمال کے پھل کا نام ہے جیسے آنسب  
 انگور کھجور ایک نغم خاص اور دخت خاص کے پھل کا نام ہے سو جیسے یہ سب پھل ہی  
 ہیں پر تیز کے لیے ہر ایک کا جدا جدا نام بخویر کر لیا ہے اسی طرح جزا و سزا بھی پھل ہی  
 ہے پر اور ون سے تیز کے لیے جدا جدا نام بخویر کر لیا ہے سو در صورتی کہ جزا و سزا کی  
 حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے تو جیسے دخت کو زمین کا  
 مخلوق کو یا خدا کا پھل بہر حال لگتا ہے ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کو یا خدا کا  
 کا جزا و سزا بہر حال مترتب ہو سکتی ہے سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق  
 کو چھوڑ کر اور دنیوی تلاش کرین اگر تھیں جزا و سزا کا ٹھور بٹھانا ہے تو وہ تو یوں بھی  
 ٹھور بیٹھ جاتے ہیں یہاں تک کہ جیسے دار مدار پھل کے بجھنے بڑے ہونے کا اگرچہ نغم  
 ہی پر ہے لیکن عرف میں درخت ہی کا پھل کہلایا جاتا ہے ایسے ہی جزا و سزا کی  
 بجھلائی بڑائی ہر چند اخلاق ہی پر ہو تو وہ ہے لیکن غصہ میں عمل ہی کی جزا سزا  
 کہتے ہیں معذالفاظ جزا و سزا اس فرقے کے طور پر مزدوری اور تاوان لینے ڈانڈ کو  
 کہتے ہیں کیونکہ اُنکے غصہ کے موافق جیسے ہمہ تر خدا کی بندگی واجب ہے ایسے ہی  
 خدا پر جزا سزا واجب ہے سو وہ دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہ  
 مزدوری کی صورت ہے سو اس طور پر اُن کا مطلب تو یعنی جزا و سزا کا ٹھیک بیٹھنا  
 جبکہ لیے یہ معنی گڑھے تھے جاہل نہوا چنانچہ معلوم ہو چکا پر اولیٰ بہت سی خرابیاں سر  
 دہرنی پڑیں بعینہ یہاں اُنکی ایسی مثل ہے کہ کوئی مینہ سے بھاگ کر پائے کے نیچے  
 کھڑا ہو جائے یا وہوپ سے بھاگ کر آگ میں گر پڑے کیونکہ اس صورت میں ایک تو  
 یہ لازم آئیگا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں  
 برابر ہوتے ہیں پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا

خدا پر واجب ہے۔  
 اور اس کو قائل ہیں کہ جزا و سزا

کا بیان اور اس میں  
 کوئی تباہی

بلکہ ادا نہ کرنا ظلم گناہا تھے ایسے ہی خدا اور بندے حقوق میں برابر تھے جیسا خدا کا  
بسبب حقوق کے بندوں پر دباؤ تھا بندوں کا بھی خدا پر دباؤ تھا اسباب نہ معلوم  
خدا ہی کو کیوں مکرّم معظم سمجھ رکھا ہے اور بندوں ہی کو کیوں ذلیل اور خوار  
سمجھتے ہیں انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر ہی سمجھتے دونوں ہی کو خدا سمجھتے  
اور دونوں ہی کو بندہ سمجھتے فرق ہوتا تو اتنا ہی ہوتا کہ جیسے نوکر آقا کی خدمت  
اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا ایسی ہی خدا کی بندگی  
بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو مگر ظاہر ہے کہ آقا کی  
خدمت اور تعظیم مول کے ہی نوکری کے بدلے مول ملتی ہے نوکری سے پہلے اور موت  
ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے تو کوئی ظلم نہیں ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے  
کہ مول کی خیر حقیقت میں اور مسنون میں مول کے برابر ہی ہوتی ہے اسی لیے روپیہ  
کے کھویے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بیوہ کسی کو دیدینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے  
خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے نہ وہ دشواری پیش آتی ہے بلکہ خوشی تمام  
بالج کو دیدیتے ہیں سو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدنا ہے اسے  
قبضہ کرنا برابر سمجھنا چاہیے اور یہی وجہ ہے کہ خریدنے وقت بھاؤ تاؤ کے چکاتے ہیں مگر  
سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے اور جو کوئی خیر اتفاق سے ہنگامی بچتی ہے یا سستی بچاتی ہے  
تو کیا کچھ رنج پسین آتا ہے سو وہ تکرار مول کے اور چیز کے برابر کرنے کے لیے ہوتا ہے  
اور یہ رنج برابر ہونے کے سبب قصہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے تو  
اس صورت میں بیشک وہ تعظیم اور نوکر کی نوکری دونوں برابر ہو گئی سو درحضور  
و شخص ایسے ہوں کہ کسی کا اون دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا  
کچھ حق نہ ہو اور پھر ایک اون دونوں میں سے ایک دوسرے کی خدمتگاری کی  
نوکری کرتے تو چونکہ وہ خدمت مول کی ہے جتنا کام کرتا ہے اتنا ہی وہ اوستے

کچھ دقت ہے مثل کے نزدیک و دون برابر ہو گئے ایک کو دسٹر پر کچھ تو قیست  
 ہو گی یہی کوئی مودعت شیخہ تہا کچھ شکایت نہیں بالجہ اگر ہی سننے خزا اور  
 مرا کے بن ڈھڑ اور بدے دون برابر ملک حالانکہ آؤ گے برابر کسی کا ہونا مثل  
 کے نزدیک ایسا محال ہے جیسے کانے تو سے اور آفتاب کا برابر ہونا اور اس سالے  
 میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی بالجہ نوکر اور آقا و دون برابر ہو کر سنے ہیں  
 کیونکہ مول کی چیز نو برابر ہوتی ہی ہے اور سوا کر ہی اور آقا فی کے حلقے کے نوکر  
 اور آقا میں کوئی ایسا حال تو نہیں ہوتا کہ جسے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا استحقاق  
 ہو بیسیا بیان اور غلام اور عاشق و معشوق کا علائقہ نہیں تو نوکر ہی دینے کی  
 کیا ضرورت ہوتی سو اگر ہی جزا اور سزا کے سننے ہیں تو ایک قویہ لازم آئے گا کہ  
 ہم تو غلام باندی اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے یا قبضہ کر لینے کے باعث مالک  
 بن بیٹھیں حالانکہ مول بھی خدا کا پیدا کیا اور غلام باندی اسباب بھی خدا کے  
 پیدا کے ہوئے اسی لئے سبکو وجود سے رکھا ہے اور خدا جو خالق ہے وہ تمہارا  
 ہمارا مالک نویر تو اس سے بھی پرلے درجے کی ہے دہری ہے کہ ایک تو معیت  
 کر کے کچھ گمانے اور دوسرا ادسا و بایں اور اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے اور  
 وجہ پوچھو تو کہے کہ میرے قبضے میں آگئی اریلے اپنی ملک سمجھتا ہوں درحقیقت میں  
 یہ چیز پیدا کی ہوئی اسی کی ہے اور نہ میں نے مول لی اور نہ اس نے مجھے یہ کہ سو آپ ہی  
 زمانے پر کون سی وجہ مقول ہے پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک سے ار  
 دیتے ہو اور بوجہ کے قبضے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے تو ہم خدا کے پیدا کیے ہوئے ہی اور  
 ہمہ اؤسکے قبضے میں چاہے جلائے چاہے مارے اور ہم سے جو کام چاہے سولے کیونکہ  
 پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا  
 سے منبر لہ آلات کے ہیں اتمہ اگر ہی جزا و سزا کے سننے ہیں تو ایک تو ہمارا

و بعد از آنکه در حق او تعالیٰ  
 شایسته است از این بزرگوں و بزرگوں

تمہارا خدا کی ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے، دوسرے ہمارا اور  
خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا کیونکہ نوکری اور آقا نوکری سے پہلے بھی برابر ہوتے اور  
بعد نوکری کے برابر رہتے ہیں چنانچہ ابھی ثابت ہوا ہے اور خدا کی برابری بتانے کے  
کہ جب کوئی موجود اصلی ہو اور یہ پہلے ثابت ہو لیا ہے کہ وہ اسے خدا کہے اور کوئی  
موجود اصلی نہیں دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکری رو بہ کام خدا کو چھوڑتا ہے وہ  
اُسکی طبع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے، ایسے ہی آقا خدمت کو چھوڑتا ہے وہ اپنے  
اور اپنے کاروبار کی ضرورت میں رو بہ سی محبوب چیز کو ہاتھ سے کہتا ہے خود  
اور بندوں میں بھی اگر آقا فی اور نوکری کا علاقہ ہو تو بندہ تو محتاج تھا ہی خدا  
بھی محتاج نہ گئے گا حالانکہ اسکو کچھ احتیاج نہیں جتنی خوبیاں سب آدمیں ازل  
سے اپنے اور ابد تک رہنے کے چنانچہ اسکا ابھی اثبات ہو چکا اور اسی سے یہ بھی کل آیا  
کہ اُسکا کوئی نقصان نہیں کر سکتا کیونکہ نقصان کسی خوبی کے جانے رہنے کو کہتے  
ہیں اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اُسکی خوبی ازل وابد ہی میں اور جب اُسکا کوئی  
نقصان نہیں کر سکتا تو پھر تاوان اور ڈانڈ کے کیا مننے تیسری خرابی یہ ہے کہ بند و نکاح  
رتبہ خدا سے بڑھائیگا تفصیل اسکی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے جسکے سبب  
ایک کو دوسرے کی حسب مرضی کرنا لازم ہو پانچ چار قسم پر ہے نوکری اور غلامی  
اور احسان اور حکومت اور عاشقی ان چاروں میں سے اول میں تو دو طرفہ  
مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے باقیوں میں سے ایک ہی طرف سے چنانچہ  
ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے چاروں پانچوں قسم کے علاقے  
پائے جاتے ہیں پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقا فی ہی کا  
علاقہ ہو تو یہ معنی ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ اُنکا تو اور وپر دہاؤ ہے  
اور اوپر اور دن کا نہیں لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں بلکہ اگر اُسکا کسی پر دہاؤ ہے

دوسری خرابی  
محتاج

تیسری خرابی یہ کہ بند و نکاح  
خدا سے بڑھائیگا

تو آؤ سپر ہی آؤ سکا دیا تو ہے اب الحمد للہ کہ اثبات حسن و قبح افعال سے فراغت پائی  
 گو پہلے سے بھی باین لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں بھی مسبرات سمو عاشق و  
 مذوات ملوسات یعنی جو ان پانچ خواہش سے معلوم ہوتے ہیں اور پانچوں کی پانچوں  
 قسموں میں بچے جسے کافر ہے صورت مشکل آواز ذالہ ہو وغیرہ میں سے اگر  
 ایک اچھی ہے تو دوسری بری پھر کیا منے کہ اعمال میں حسن و قبح کا فرق نہ ہو  
 گمان ہوتا تھا کہ بیشک بعضے عمل بچے اور بعضے جسے پر اب بفضلہ تعالیٰ یقین حاصل  
 ہو گیا کہ اعمال ظاہر بلکہ خیالات دلی میں بھی مثل اخلاق باطن کے فرق حسن و قبح  
 ہے اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبہ کا حسن و قبح رکھتا ہے جب اس خستہ دل کی نسبت  
 اطمینان ہوئی اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ پر خیال میں آیا کہ ان کا فرق مراتب  
 ہی دریافت کیجیے یا آؤ کے موافق پابند ہو کر عمر و ان کو اختیار ہو پوچھا ہے  
 اس فکر میں جو سر جھکا یا تو یہ خیال محال نظر آیا اول تو عقل نارسانے یہ کہا کہ جیسے  
 انسان گھوڑے وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحاد و نوعی کے آج تک کسی کی  
 صورت اور آواز دوسرے کی صورت و آواز سے ایسی مطابقت نہیں ہوتی کہ کچھ  
 فرق نہ ہے کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر دم نہی ہی نکلتی چلی آتی ہے اسطر  
 ہر فرد بشر ہر درخت نئے نئے عمل کرتا ہے آج تک اس خزانے میں ٹوٹ نہیں آیا اور  
 نہ آؤے تو کہاں تک اسکی تفصیل دریافت کرے گا مہذا اگر ایسی ایسی مخلوق سے  
 یہ کام چلتا یہ اختلاف عظیم جو عالم میں درباب احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے کیوں  
 ہوتا بلکہ ایسی ہی عقل ناقص کی اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود  
 اتحاد و نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمن جان ہے اور تیر عالم العباد  
 میں باوجودیکہ ظاہر ہے اور اس کے ارتعاشات سے مرکب ہونے کا شے سنائے نہیں  
 یقین کامل ہو گیا ہے بسبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے

کتاب فی اخلاق بسبب اختلاف مراتب  
 و کتب فی اخلاق و کتب فی اخلاق و کتب فی اخلاق

بیان اس قدر مراد حسن و قبح  
 دریافت کرنا عمارت عقلی نارسانہ کا کام

کسی مین کوئی کسی چیز کے مزاج کی کیفیت یعنی گرم ہے یا سرد اور گرم و سرد بھی ہے تو کس درجے کی بے اطبا کے بتائے معلوم نہیں ہوتی اس اعمال کا حال اور ان کے حسن و قبح کی تفصیل باوجود اسکے کہ بہ نسبت اجسام کے کمین باریک اور لطیف ہیں ہم سے کم عقلوں سے کا ہے کو دریافت ہو گا الغرض باین وجود مذکورہ بعض ابنائے جنس کا قول کہ انسان کو اپنی عقل کا اتباع کافی ہے کیا دین کیا مذہب گوا سو جو مقتول سے نظر آیا کہ آخر خالق و مآب کا اتباع بھی عقل کا اتباع ہے پر اونکی غرض پر مطابق کر کے دیکھا تو سرسرخ غلط پایا اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن و قبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پروہی کرنی بھی ایک قسم کی عقلی ہے کیونکہ عقل کا کہنا جب قابل تسلیم ہے کہ اوسکو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہلو تکو و دو وونی چار اور چار کے جفت ہونے میں اور تین کے طاق ہونے میں یقین اور تسکین ہے اور جب اسے ہی خود تردد ہو تو اوسکے کہنے کا کیا اعتبار اور ظاہر ہے کہ درباب دریافت کرنے حسن و قبح اعمال و افعال بلکہ عقائد اور تفصیل اخلاق کے عقل کے چراغ گل ہیں ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا یہ بات کچھ بیگانہ نہیں جسمین احتمال غلط ہو ہمارا تمہارا ہی ذکر ہے غرض اس بات کے سب ابنائے جنس شاہد ہیں با اینہم عقل میں ایسا ہی تعارف ہے جیسے ذرون اور شمع اور چراغ اور ستاروں چاند سورج کے نورین فرق ہے اول تو بعض کیفیات اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں رنگوں اور نکی خبر نہیں ہوتی کشمش عنبانی کو ہی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا تو کمین اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن میں معلوم ہوتا ہے اور ونکو بھی جب ہی یہ تفصیل کہنتی ہے کہ کوئی گرو و غبار نہوا ایسا ہی ہر عقل سے فرق مراتب اعمال معلوم نہیں ہو سکتا ایسی عقل کامل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو بکبر او سپر غبار خواہش اس کے نور کو مگر نہ کر دے کیونکہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں

اہل مذہب جو یہ فرمودہ تو ان کو اس کا عقلی قائل کا اتباع کافی ہو کیا دین کیا مذہب سرسرخ غلط ہے

زنی اور تین جنس میں فرق دیتا ہے کہ اس کی عقلی قائل کا عقل چاہیے جو حکم آفتاب رکھتی ہو ایسی

معلوم ہوتا ہے کہ محبت بین آدمی کی عقل ذرا کم ہو جاتی ہے مشہور ہے کہ خواہش کے  
 نیلے بین آدمی اندھا ہو جاتا ہے محبت کیا بچلے چلے کو دیوانہ بناتی ہے اسی لیے  
 اپنے اور اپنے دوستوں کے عیب پر کمتر نظر کرتی ہے اور اپنی مختصر سی بھلائی کی  
 ہی زیا وہ خبر دیتی ہے سو اس زمانے میں اسی عقل کا چراغ لے کر دھونڈتے ہیں تو پتا  
 نہیں ملتا مگر انھوں نے عقل کے نیلے کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں اور اگر فسوس کر دے  
 کوئی ایسا قائل ہو بھی تو سہو کیا اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے سو اس کم فہم کو یہ شکل  
 پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں وہ کیا کریں بے اسکے کہ کسی ایسے کامل عقل کا  
 کہ جس کا بھی مذکور ہوا ہمیں کمال عقل کسی دلیل کا مل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم آدمی  
 اتباع کو لازم پکڑیں گذار انہیں سو آدمی نکالیں میں بڑی حیرت پیش آئی پر مقصود  
 کی کہیں جو بھی بنائی جب اس گرداب میں بہت جکڑ گیا اور اس فکر سے خوب دیوانہ  
 بنا یا غیب سے امداد ہوئی یہ بات خیال میں آئی کہ خدا بے کریم سے ابتعا کیے بغیر نہیں  
 بنتی الغرض طبع سے بھر بھر کر اور چاروں طرف سے دھکے کھا کر خدا بے کریم  
 کی طرف رجوع کیا دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ اسی بے نیری امداد کے کام  
 نہیں چلتا اس سبب کو تو ہی بنائے گا کوئی ایسی سبیل کہ جس سے میں گم گشتہ رستے  
 گون سے قطرہ دانش کہ دوستی ز پریش متصل گردان پدربا مائے غریب ہر سو قرار  
 جائے اپنے خدا بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ سو جہانی کہ  
 جس سے یہ گرہ کٹنے کو آئی یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ  
 مربوط جانتے ہیں اور اُد کا کہا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کس  
 خدا ہی کا کہا ہے تو بھی اس بات میں جی لگا عجب نہیں کہ اسی طریق سے کام چلے جب  
 یہ خیال جی میں جاتا تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اس ارتباط کی حقیقت دریافت اگر  
 ممکن الوقوع معلوم ہو تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ

انہیں کہ جو بنائے اس عقل کو جو  
 ابتعا کامل عقل کے چارہ ہیں

تعلیق حق پروردگار اور اس کے ہیں



اس تیس میں لکھا تو عجیب قسم پیش آیا کہ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ کہتا ہے بعضے  
 تو اپنے پیشواؤں کو بندہ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں  
 مے مردان خدا خدا بنایا شدہ۔ لیکن زخدا جدا بنایا شدہ۔ الغرض اُن کو نہ جانے  
 خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوے کرتے ہیں کہ اُن کے واسطے سے  
 خداوند بزرگ اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں اور اسی لیے اُن کو پیغامبر  
 اور رسول اور نبی کہتے ہیں کیونکہ ان تینوں لفظوں کے معنی کا جمل وہی خبرسانی ہے  
 اور اس دعوے کو اُن کے اقرار سے ثابت کر کے اُن کی کسی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں  
 اور بعضے اپنے مقتدیوں کو خدا کا بیٹا یا منظر خدا سمجھتے ہیں اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ  
 جیسے ہمارے تمھارے ابدان سے ہماری تمھاری ارواح کو ایک قسم خاص ہے کہ جبکہ  
 سبب ارواح بدن اور اعضائے بدن پر حکمران ہیں اور بدن کے سبب افعال بیانک  
 کہ خورد و نوش اور پانخانہ پیشاب بھی ارواح کی طاعت منسوب ہوتے ہیں اور روح کی  
 کیفیات ذاتی رنج خوشی خوف جلاعت وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے یعنی رنج میں  
 دُکھا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں  
 زرد اور حیا میں انسان سرنگون ہو جاتا ہے اور اوہ بدن کے موافق مخالفت سے  
 روح کو اثر پہنچتا ہے عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف لگانے سے لذت اور  
 جھوک پیاس سے کلفت اور ٹھنڈی ہے ایسا ہی تعلق خدا کے کریم کو بجائے ارواح کے بعض  
 ابدان سے حاصل تھا اسی لیے اُن ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور اُن کی زبانوں  
 کے کلمات کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل و جان سے  
 اُن کا اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بٹھاتے ہیں اس اختلاف میں کچھ  
 بہت چکر آیا پر ہر شکر اُس منعم حقیقی کہ جس نے یہ چراغ عقل عنایت فرمایا جس سے  
 حق و باطل جدا جدا نظر آیا یہ بات تو سرسری سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدا کے بزرگ کو

بعضے کو پیشواؤں کو خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں مے مردان خدا خدا بنایا شدہ۔ لیکن زخدا جدا بنایا شدہ۔ الغرض اُن کو نہ جانے

بعضے کو پیشواؤں کو خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور اُن کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں مے مردان خدا خدا بنایا شدہ۔ لیکن زخدا جدا بنایا شدہ۔ الغرض اُن کو نہ جانے

کسی بدن سے ایسا حلقہ ہر دوس جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے خدائی کئی  
 اور یہ احتیاج کیا کہ کبھی بخجک اور پیاس ستائے اور کبھی پانخانہ اور پیشاب کا دباؤ  
 جان پر بنائے گرمی سردی خشکی تری مرض موت وغیرہ ہر سب کے سب حکومت کریں  
 اور ہر ایک اپنا دباؤ دکنائے اور کھانا پینا دوا دارو اور سپرناژ کریں اور وہ سب کے  
 ناز اور ٹھائے ایسے خدا ہی کو سلام ہے یا اینہم اوسمین اور ہم میں کیا فرق۔ یا اگر وہ  
 خدا ہے تو ہم جی خدا ہیں اگر فرق ہوگا تو چھوٹے بڑے ہی کا فرق ہوگا خدا تو ایسا  
 ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اوسکے محتاج ہوں وہ کسی کا محکوم نہ ہو  
 اور سب اوسکے محکوم نہ ہوں اوسپر کسی کا زور نہ چلے اوسکا سب پر زور نہ چلے عجلت غصہ ہے  
 کو نہیں کہ خدا ہر کسی بے حقیقت چیزوں سے جیسے بخجک پیاس پانخانہ پیشاب گرمی  
 سردی وغیرہ وہ سب نکلے اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح بننا میں ناچے اور جس طرح  
 لیچلین چلے اور یا اینہم جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا کہ وہ  
 یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر انچہ وجود نہ تو یہ چیزیں نہ گرمی نہ سردی  
 نہ بخجک پیاس بلکہ جتنے نام یا جتنے وصف ہیں سب میں وجود اول ہے اور وہ بعد  
 ہیں آسمان کو آسمان اور زمین کو زمین اور سورج کو سورج اور چاند کو چاند  
 انسان کو انسان حیوان کو حیوان جیسا ہی کہیں گے جیسا موجود ہونگے بعد اسکے آسمان  
 کی بلندی اور گولائی اور چاند سورج کی روشنی اور صفائی انسان کی قابلیت  
 اور قیام قیود و قمار سیاہی سفیدی علیٰ انہ القیاس اور بھی بعد میں نہیں کیونکہ  
 اول وجود ہو جب کہیں آسمان چاند سورج کھلائے شہر بلند اور روشن اور  
 قابل وغیرہ انکے انقباض ٹھہرائے القصد سورج کی روشنی اپنے وجود کی جد سے محتاج  
 سورج کی جی محتاج کیونکہ اگر سورج نہ تو روشنی کیونکہ ہر پھر سورج کے وجود  
 کی جدی محتاج سورج کے وجود کے دینے والے کی جد محتاج تو اب دیکھئے کہ بخجک

جسے ہر دوس جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے خدائی کئی

خدا ہی کو سلام ہے یا اینہم اوسمین اور ہم میں کیا فرق۔

پیاس وغیرہ اپنے وجود کے جد سے محتاج اُون اسباب کے کہ جن سے بھوک پیدا ہوتی ہے  
 محتاج بھوک کے پیاس کے جد سے محتاج کیونکہ اگر یہ نہ ہوں تو بھوک کس کو لگے ایسے ہی  
 بھوک کون کے وجود کی جدی محتاج بھوک کون کے وجود دینے والے کی جدی محتاج اور  
 اس سلسلہ ایجاد میں جو جو عطا کرے وجود کے آلات ہونگے اُونکمی جدی محتاج اور  
 اُونکمی کچھ حد و پیمان ہی نہیں گئے تو گئے نہیں جاتے الغرض جو بھوک وغیرہ کا محتاج  
 ہوگا تو وہ حقیقت میں اتنی موجودات کا محکوم ہوگا اسی طرح جو غذا کا محتاج ہوگا  
 تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور اُونکے وجود اور اُون سبکے وجود  
 کرنے والے کا محتاج ہوگا سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانے کی  
 پیدائش میں اربع عناصر زمین و آسمان بندہ بوند ہوا چاند سورج سبکی ضرورت ہے  
 زمین بندہ ہوا سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں پر باقیوں کی ضرورت  
 کی شاید خبر نہ ہو اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو اپنے حوصلے کے موافق کچھ بیان کرتا پر یوں  
 سمجھ کے کہ اذکیا کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں اسباب کو ہمیں چھوڑ کر مقصود  
 کی طرف مائل ہوتا ہوں جناب میں اس صورت میں جو محتاج غذا کا ہوگا تو واقع  
 میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا اور اُون سبکے وجود کی اُونکو ضرورت ہوگی  
 تو ہر صورت میں اول تو یہ خرابی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج  
 منہا تھا یہاں اوٹے بانس پہاڑ کو جانے لگے خدا بھی اُونکے وجود کا محتاج نکلا دوسرے  
 خدا میں اور ہم میں کیا فرق رہا خدا بھی محتاج ہم بھی محتاج خدا کو غنی اور بے پروا  
 ہونا چاہیے کیونکہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے دنیا میں  
 جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے اتنا ہی بے پروا اور غنی ہوتا ہے خدا تو سب طرح سے  
 حاکم ہے سب ہنہی طرح سے وہ غنی اور بے پروا اور بے نیاز ہوگا تیسرے یہ کہ خدا کی  
 ضرورت اپنے وجود کے تھا منہ کے لیے ہوتی ہے سو اگر خدا غذا کا محتاج ہو تو معلوم

بھوک کی طرف  
 بیان

خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تحکم سکتا اور اس سے ہون چا گلتا ہے کہ وہ وجود مستحق  
 اور ہر کسی پر اس مرض موت وغیرہ سے چھین سکتے ہیں کوئی خارجی نہ اندھینہ ہے  
 اصلی اور ذاتی ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو نہیں ہے ورنہ کون چھین سکتا اور ہر  
 وجود دستار ہوتا ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا خدا تو وہ جو جو خود اپنے آپ ہو اور ہر  
 وجود دستار دے یونانی وغیرہ یون کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے  
 خدا سے اس کی ذات میں نور رکھا یا ہے پر چاند اور ستارے اور زمرے اور حین آئینوں  
 اور حین پانیوں میں سورج چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے آپ نور نہیں سو آئینہ اور  
 پانی کا حال معلوم ہے پر وہ یون کہتے ہیں کہ چاند اور ستارے بھی مثل آئینے کے نقصا  
 ہیں میتاب آفتاب کے سامنے رہتے ہیں انہیں سے جیسے آئینہ سے وقت مقابلہ آفتاب کی  
 کرنیں چھوٹنے لگتی ہیں روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے پھر اس روشنی سے ایک دوسرے  
 مدد پہنچتی ہیں اس کی روشنی اوسمیں پہنچتی ہے اور اس کی اوسمیں اس سبب  
 ہر کسی کا نور کچھ بڑا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب کسی زمین ایسی طرح چرخ میں آجائے  
 کہ سورج ایک طرف ہو جائے اور چاند مثلاً ایک طرف تو اس وقت چاند مثل آئینہ بے نور  
 کے رہ جائے اسی کا نام چاند گمن ہے چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور ہر  
 آفتاب کا نظریہ انا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم گھر وغیرہ کے سایے بن بیٹھے ہوئے معن وغیرہ  
 میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے اور سورج گمن کو ایسا سمجھنا چاہیے  
 کہ جیسے ہم ہاتھ یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کر لیں اور اس سبب سے آدیا یا سارا  
 نظریہ آدے سے صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہو جاتا بلکہ نظر آتا موقوف  
 ہو جاتا ہے الغرض آفتاب کا نور اصلی ہے نہ زیادہ نہ کم نہ کوئی چھین سکے کیہ بطور  
 سلب ہو سکے اور سوا اس کے اور دن کا نور دستار آفتاب کا دیا ہوا ہے اسی سے  
 ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترتی ہوتی ہے مہذا گاہ و بیگاہ زمین کا تہ

اور سکو چہین لیتا ہے یعنی بے نور کر دیتا ہے سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا  
 کے وجود کی اور اور موجودات اور اُنکے وجود و ن کی مثال ہے یعنی خدا سے کریم کا  
 نور وجود اصلی اور ذاتی ہے امتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے یہاں  
 کسی کا دیا ہوا نہیں بلکہ اپنا وجود کیا خود وجود ہے اور باقی موجودات اُس کے فیض  
 وجود سے نور ہیں اسی لیے ایک کو دوسرے کی مدد و پختی ہے اور ہر کوئی ایک دوسرے کا  
 تحوّل و بہت محتاج ہے اور اسی لیے موت فنا وغیرہ اُس وجود کو رد کرتی ہیں  
 الفرض جو چیز اصلی ہو اگر تھی ہے اُس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی  
 اور نہ وہ زائل ہو سکے سو تمنا ہے کہ آفتاب کا نور تو باوجود اسکے کہ پورا اصلی  
 نہیں خدا کا دیا ہے چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہو اور کیونکر نہ کہ اُن کا نور بھی  
 اسی کا نور ہے پر خدا بے بزرگی کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے خدا اور سوا اُس کے  
 اور اشیاء کے وجود کا محتاج ہو اور بے اُنکی مدد کے اُس کا کام نہ چلے اگر یہی حال ہے  
 تو برقیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے یوں  
 معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا وجود اصلی نہیں کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ  
 موجود ہے اور وجود اصلی رکھتا ہے بالجملہ باین وجود مذکورہ و نیز جو وہ سابق جو  
 انبیاء توحید صانع بن گذر چکے ہیں اس بات کو تو دل نے ہرگز قبول نہ کیا ہر کسی کا  
 خدا کا بیٹا ہونا وہ بھی عقل میں نہ آیا کیونکہ اول تو تو والد تناسل محتاج کی دلیل ہے  
 جیسے اولاد مان باپ کی اپنے پیدا ہونے میں محتاج ہوتی ہے ایسے ہی مان باپ  
 اولاد کی خد شکنداری اور نسل کے باقی رہنے میں محتاج ہوتی دوسرے اولاد سمجھیں  
 مان باپ کی سوا کرتی ہے سوا اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا تو وہ بھی سمجھیں خدا کا سوگا  
 اس صورت میں لغو نہ باشد خدا کی وحدانیت خاک میں رہ جائیگی اور خدا کی وحدانیت  
 ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے مہذا جو جو خرابیاں خدا کے بشیر

ہوتے سے لازم آتی تھیں جبکہ بیان سے بھی فراغت پائی ہے ساری کی ساری  
 اس صورت میں تسلیم کرنی چاہیگی سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے انتہا ولادت  
 کسی بشر کی نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی جو ساری خدایان سرور ہریے اور اگر  
 وہ بیٹا اس قسم کا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کہی پیدا ہو جاوے تو اس صورت میں  
 اولاد کیا ہوئی ایک جان کو خدایا ہو اسوا اسکے یہ معلوم ہوگا کہ آپ پیدا کرنا  
 نہیں آتا دوسرا جیسا جھٹلاؤ پیدا کر دے سب سرور ہرنا پڑے سو وہ خدا ہے کیا ہو جیتے  
 پیدا کرنا بھی نہ آئے ہم اوتے ہی خدا کیون نہ کہیں گے جسے انھی اولاد بھی پیدا کی ماسوا اسکے  
 خدا کے خود بانٹا اگر زوجہ ہو تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہیے نہ کہ کم ذات  
 کہ یہ تو بندوں کے حق میں بھی میو ہے خدا تو درکنار پھر تو تماشا ہے کہ جو فرقہ  
 ایسی باتوں کو اپنا دین و ایمان سمجھتے ہیں وہ فرزند خدا کی والدہ ابائے عزت  
 بنی آدم ہی میں کی بنائے ہیں سو اشعار اطراف میں بنی نوع ہونیکے مناسبت  
 ہی ہے اور پھر اشرفون کو اطرافون کی رشتہ داری سے عیب لگتا ہے خدا کے  
 ساتھ بندوں کو کیا نسبت پھر اولیٰ رشتہ داری سے عیب کیون نہ لگے گا آب  
 فرمائیے کہ خدا کو بھی جب عیب لگا تو خدائی کہاں رہی ہم اوتے سے خدا سمجھتے ہیں کہ  
 جو عیب و نقصان سے پاک ہو ورنہ پھر ہم کو کسے منع کیا ہے جو خدائی کا دعوائے  
 نکرین مہذا جو اپنے بعض پیشواؤں کو خدا کا بیٹا سمجھتے ہیں وہ اسباب کے ہی  
 قائل ہیں کہ سوائے بیٹے کے دو اور خدا ہیں کہ وہ تینوں پھر باہم حقیقت میں ایک  
 ہی ہیں سو اگر بالفرض محال بیٹا ہونا نقل میں آتا ہی تو اس عقیدے کے ساتھ  
 میں یہ ایسی لم لگی ہے کہ آدمی تو آدمی جا تو رہی اسکو تسلیم نکرین اور اگر کوئی شخص  
 ان مذہب والوں کی طرف داری میں جو خدا کا یا خدا کا کے بیٹے کا آدمی وغیرہ  
 کی شکل میں ہونا تجویز کرتے ہیں یوں کہے کہ اس رسالے کے اول میں یہ مناسبت

ہو چکا ہے کہ آدمی وغیرہ حیوانات کے افعال اختیاری کا خالق بھی خدا ہی ہے اور انسان  
 اور حیوانات کی ارواح اور آؤٹے یا تھیر پانوں ایسے ہیں جیسے آگ جیسے کسی کا رخا  
 میں کلین ہو کرتی ہیں اور کارخانہ والا این کلون کے ویلے تے اپنا کام لیتا ہے  
 سو اگر کارخانے والا اول کی کلون کو جدا کر کے آخری کی کل کو اپنے ماتھے میں لے کر  
 کام کرنے لگے تو کچھ محال نہیں ایسے ہی اگر خداوند کریم کسی بدن میں روح نہ ڈالے  
 اور اوس بدن کے ماتھے پانوں سے اپنے آپ کام لینے لگے تو کیا مباحث ہے باقی رہا  
 کھانا پینا اور فضلات کا نکالنا اوس کا قہقہہ یعنیہ ایسا ہو جیسا کسی شیوہ میں پانی ایک طرف  
 سے آئے اور دوسری طرف سے نکلتا ہے جیسے استورت میں بیہ والے یا پانی ڈالنا  
 یا خود پینے کو نہ پانی ڈالنے سے پہلے پیاس لگتی ہے اور نہ نکلنے وقت شل پیشاب کی  
 ضرورت کے کچھ ضرورت ہوتی ہے سو ایسے ہی راجندر اور حضرت عیسیٰ کے بدن میں  
 گو کھانا پانی آتا ہو اور نکلتا ہو اور نہ بھوک پیاس لگتی ہو اور نہ پاخانہ پیشاب کی  
 ضرورت ہوتی ہو نہ اوس بدن کو اور نہ بدن والے کو اسی لیے ہم کو بھی کہنا پڑا کہ اگر  
 یہی استدلال ہے تو دیوانے بھی بے دلیل بات نہیں کرتے اگر خدا یا خدا کے بیٹے ہوئے  
 یہی سننے ہیں تو تمام بنی آدم خدا یا خدا کے بیٹے ہیں بلکہ حضرت عیسیٰ اور سری راجندر  
 سے بڑھ کر کیونکہ کام کرنے والا تو دونوں جا خدا ہی ہو اپنا تبارقی ہے کہ اور بنی آدم کو  
 ایک گوہر نایاب روح نام بھی جو باعث زیب بدن اور عزت جسم ہو گیا ہے عطا  
 کر رکھا ہے اور حضرت عیسیٰ اور سری راجندر اوس سے محروم ہیں مہند ایسی خدائی  
 اوس بندگی کے مخالف نہیں جسکے ہم درپے اثبات ہیں بلکہ بہ نسبت اور بنی آدم کے  
 سری رام چندر وغیرہ میں اس صورت میں محض بے اختیاری بانی جاگیلی اور  
 سواؤٹے اور بنی آدم میں بسبب رواج کے ظاہر کا اختیار تو ہو گا اور جیسے سے  
 تشبیہ کا وینا کمال فہم پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا اگر بیسے میں صد سال

پانی نہ آئے تو یہ کو کچھ زیادہ نہیں کیونکہ یہ ہیں پانی کے باری کہہ سکتے ہیں اور  
دوسرے پانی کا کچھ بچا نہ ہو و سو مانع خود ہی کی اصلاح اور انوکھا پانی دیکھنا  
کہ نظر نہیں ہوتا نجات بدن انسانی کے کو مان پانی کے پیتے سے شفا و درون تشنگی  
اور اسی کی تربیت ہوتی ہے اگر دو چار ہر بدن انسان میں آب و مان کا اندر ہو  
تو خیر نہیں تشنگی موجب برہمی روح ہوائی ہو جاوے یا نہ ہو مگر یہ ہے کہ جس شخص کو  
کے واسطے کسی دوسرے کی تابعداری کو اپنی سر دہر نی بجز نراری غمی اور ہم جنسی  
غیرت خالق میں دہری ایسے عقائد والوں کی ہر جہی میں جو کسی مشر صورت کا خدا  
ہونا یا خدا کا بیٹا ہو جانا یا تر رکھتے ہیں وہ ضرورت بھی بحال خود رنجی معلوم ہوتی  
ہے کیونکہ انکے بیان کو فی ایسی کتاب نہیں کہ حسین ایسے قانون خداوندی کہتے  
ہوں جسے احکم انہی نسبت ہر قسم کے افعال کے معلوم ہو جائیں اگر دو چار بانو یا نسبت  
فی الجہل میں قبیح کا ہونا معلوم بھی ہو تو کیا کیونکہ اثبات حسن و قبیح انفعال میں جو  
تقریریں گذر رہیں خصوصاً اخیر کی در وہ میں ان سے خوب واقفیت یہ ثابت ہو گیا  
ہے کہ کوئی فعل افعال اختیاری میں سے پڑتا ہو یا کوئی بنا ایجاد کرے حسن یا قبیح  
سے خالی نہیں ہر چونکہ یہ بات کہ کوئی فعل حسن ہے اور کوئی قبیح ہر کس و کس کو  
معلوم نہیں ہوتا اور اگر اتفاق سے کسی فعل کا حال معلوم بھی ہو تو اس کا دریا فہم کرنے کا  
کہ اگر حسن ہے تو کس مرتبہ کا اور اگر قبیح ہے تو کس مرتبہ کا ہر زندگی باز آدمی کہ  
کام نہیں دیکھتا اس بات کی ضرورت پڑی تھی کہ کسی کامل افعال کا انبار کیجیے وہ  
اگر ایسے مذہب الکی پابند اختیار کیجیے تو یہ بات تو نصیب نہوگی ان کے بہت  
بہت عقائد میں مائل و کی بے وقوف بھی محضو مابدا میں البتہ نہ ہر سہ پڑیگی  
اور فرما کر اگر ان مذہب میں اپنے عقود و پتہ بھی ملتا تو میں تو حسب بھی  
سے پہلے کہتے ہوں انشاء اللہ اس رستہ چلتا کیونکہ جس مذہب کی بسم اللہ

اور عقائد کے اور کیا ہو  
میں مذہب کی سرچشما ہے اور انوکھا پانی دیکھنا



غلط ہو اوسمین آگے کیا ہو گا بخیر اسکے کہ ہر اسیت کے گمان میں خدائے اختیاری کرینا  
 اور عداوت کے پھرو سے شقاوت سرور دہرین اور کچھ توقع نہیں تفصیل اس اجمال  
 کی بہت کہ ہر عمل کے لیے ایک علم سرور منشا ہوتا ہے اور یہ اعتبار عداوت کے وہ عمل  
 اوس علم کو لازم ہوتا ہے اسی لیے بیشتر اوس عمل کے ملاحظے سے جیسے دھوین سے آگ کا  
 علم ہو جاتا ہے اوس علم کی اطلاع ہو جاتی ہے القصد وہ علم اوس عمل کے لیے بدستور  
 اصل اور خبر سے ہوتا ہے اور وہ عمل اوس علم کے لیے مثل شمشاد و برگ و بار کے اجمال  
 سے یہ معنوں اچھی طرح سمجھ میں آجائے گا شیر کو جب کوئی دیکھتا ہے اور اوس کے شیر  
 جو بیکار علم اسکے دل میں آتا ہے تو بے اختیار اکثر خوف پیدا ہوتا ہے اسی لیے اوس وقت  
 بھاگنے کی سعی ہے تو اب یہ بھاگنا ایک عمل ہے کہ اوس علم پر متفرع ہوا ہے اگر  
 وہ علم خود تاویہ عمل ہی پیدا ہوتا دلیل اس دعویٰ کی ظاہر ہے کیونکہ اگر فرض کرے  
 کہ اندر سے بین کوئی شیر کو گاتے سمجھے تو نہ خوف پیدا ہو گا نہ کہ بین بھاگے گا اس طرح  
 اگر کوئی بادشاہ وقت کو بادشاہ سمجھتا ہے تب اوس سے ڈر کر یا انعام اکرام کی طمع  
 میں اوس کی اطاعت کرتا ہے اور جو تعلیم و تکریم کہ خاص بادشاہ کی مقرر ہیں بجا لاتا ہے  
 زبان سے بادشاہ سلامت یا حضور والا وغیرہ کہتا ہوا جاتا ہے اور دور ہی سے شہنشاہ  
 میں جھکتا جھکتا کر جاتا ہے بعد ازیں ہر دم بادشاہ کی عنایت بادشاہانہ سے امیدوار  
 منصب اور جاگیر سے اور اپنی بے اختیار می اور بادشاہ کی بے نیازی شانہ سے  
 ہر وقت ہر اسان اور دلگیر سے سوا اگر کوئی اپنی غلط فہمی سے بادشاہ کو بادشاہ  
 سمجھے اور دربار میں جو امیر و وزیر ہے اوس میں سے کسی کو بادشاہ سمجھ کر جو تعلیم و تکریم  
 شانہ تھی سب اوس کی طرف متوجہ ہو کر بجا لائے تو اس صورت میں سوا اسکے کہ اس  
 تعلیم و تکریم بھل کے پاوش میں جو تیان کھائے اور دربار سے نکال جائے اور راری  
 امید بین غلط ہو جائیں اور اوائی حشر میں پیش آئیں اور کیا ہو گا یہ وہی مثل ہے

اس اجمال کی تفصیل

مستحق و مستحق

کہ شکی بر باد گئے لازم ہے بعد غور کے یہ بن معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساری خرابی اوس عقیدہ  
 غلطی کی ہے کہ بادشاہ کو تو بادشاہ بنانا اور اوسکی جگہ کسی امیسہ یا وزیر کو اپنا  
 بادشاہ پہنچانا اور غلط تفہیم و تکریم کو بھیجے نہ دینی ہی ہے جتنی اور کرتے ہیں انھیں  
 اگر کسی نہ سبب والوں کیہ علم اور عقیدے ہیں اس قسم کی غلطی جو جاسے کہ مقرر  
 خداوندی کو خدا بجائے تو ان کے سارے عمل جھیل ہو جائینگے ابنا اوس انعام  
 و اکرام کی امید ہے کہ کچھ لینے یہ ساری جاستانی تھی نہ اوس عزت و حرمت کی توقع ہے  
 جسکے چہچہ اتنی پریشانی تھی بلکہ برعکس انعام و اکرام و اعزاز و امتیاز کے بدلے دولت و  
 نذاری اور عزت و بے قراری نظر آتی ہے سو چکو ایسی کچھ بڑی ہے کہ مثیلہ ہمارے ملت  
 جان گوارے اور انجام کو یہ نرا پائے آجگاہ ہے ایک مثیلہ خدا ساز معلوم ہے کہ عمل کی  
 برائی دو قسم ہے ایک تو اصلی جسے علم و ستم چوری و غلابازی دوسرے غلابازی  
 عمل نیک کا جھیل کرنا ہرے نوبہ حاجی ہے لیکن اصل پر غالب ہے کیونکہ تغیر و تکریم  
 بادشاہانہ اصل میں تو پہلے ہی تھی پر قطعاً بے عمل کر دینے سے ایسی بڑی ہو گئی کہ اصل  
 بھلائی کو بھی کھو دیا سو جن تفصیلات کی برائی اصلی تھی برقیاس قاعدہ طلب کے  
 کہ گرمی کا علاج سردی سے اور سردی کا گرمی سے کرنے ہیں اون طاعات سے  
 مکافات ہو سکتی تھی شکی بھلائی اصلی سے پرودہ تفسیر میں کہ جسکی برائی تو غلابازی ہے  
 پر ایسی ہے کہ اصلی بھلائی کا ہی سہنا ناس کر دے نہ او کا کچھ علاج نہیں انھیں  
 جب ان مذہبون کے اختیار کرنے سے یہ اندیشہ ہے کہ مبادا میری وہی مثل ہو جائے  
 دینی مباد گئے لازم بلکہ لمحاظ وجہ و مذکورہ کے اُن کے طلاق و یقین کا مل ہو گیا  
 تو اس سے نشی ہوئی کہ حق اگر ہے تو کہیں اور ہی ہے پر یہ فلجیان پیش آیا کہ ایسی  
 بڑی غلطی کا کیا باعث ہے اور کیا پسین آیا جو ایسا علم غلط ایک جہان کے جہان کا  
 کہ اوس میں ہزاروں نواہیے ہیں جو دانش من انگشت نما ہیں عین ایمان قرار پایا

اصلی اور غلابازی دو قسم ہے

غلابازی یا نوبہ حاجی  
 کی کیفیت جو ان یا ناس کر دے

آخر مثل مشہور ہے ماما بنانہ چپکے مردم نگویند چیز نامہ سننے مانا کہ یہ عقیدے غلط ہیں  
 پرانے مذہبوں نہیں داخل ہونے کا باعث اور پھر نہ ٹھکنے کا سبب اگر بیان کیا جاوے  
 تو البتہ اور بھی اطمینان ہو جاوے سو اگر انکے پیشواؤں کا خدا یا خدا کا بیٹا ہونا یا پلینز  
 اور نہیں کا دعویٰ ہے اور اوس زمانے کے سادہ لوح اولیٰ کسی فریب سے اونکے دام  
 میں آگئے پھر یہ بات چل نکلی تب تو یہ مذہب اصل ہی سے غلط ہیں اور وہ انکے پیشوا  
 مادی تھے منسل تھے اور اگر یہ مقولہ اونکا نہیں پرانے زمان اپنے قیاس کے ہر دے  
 اونکو خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ گئے ہیں تو احتمال ہے کہ وہ لوگ حقانی ہوں اور متفقہ دنگے  
 جہل سے یہ فرشتہ پیش آیا کہ اونکو بندے سے خدا یا خدا کا بیٹا بنا یا سو افسوس ہے جو اس  
 سوچ میں مرتکب کیا تو دو سیون کا احتمال نظر آیا ایکٹ کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو  
 یہ لوگ بنی گان مذہب اور خدا پرست ہیں سے ہوں اور جیسے دنیا میں غلام جان نثار  
 ہو شیار کا گدہ دیگا کہہ مان لیا کرتے ہیں اور ادھکی سفارش اور غازی جس کسی کے  
 حق میں ہو اکثر چل جایا کرتی ہے اور یہ بادشاہ کے منہ لگنے کے بھر دے بادشاہ کے  
 اموال خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹتا ہے اسبطر خداے تعالیٰ جو بند و نمید سے  
 حق شناسی میں زیادہ ہے اونکی دعا بد دعا قبول کرتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا  
 تصرف کر بیٹتے ہوں کہ اور وں سے نہ بن پڑے جیسے کرشمے اور خرق عادت وغیرہ یا جیسے  
 بادشاہان دنیا کسی کے جمال صورت کے سبب اوس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اوسکے  
 باعث محکومان بادشاہی مثل بادشاہ کے اوسکے اشار وں پر چلا کرتے ہیں اور سر مو  
 اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامان شاہی اور اوسکے اشیاءے ملوکہ میں وہ  
 تصرفات مالکانہ یعنی مثل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجال دم زنی نہیں  
 ہوتی اسبطر یہ لوگ بھی جمال سیرت اور کمال عقل اور خوبی احوال اور تہذیب  
 اعمال کے باعث پسندیدہ خدا ہو گئے ہوں اور اسوجہ سے محکومان خداوندی اور استیلا

میں

جہاں بیان ہو

کہ اپنے استحكام حکومت کے لیے تدبیر سوچی ہو اور اس فریب کے لوگوں کو اپنا سلطع  
 و متقا و بنا بنا پانا ہو فقیروں سے تو یہ بھی احتمال نہیں مہذا قتل مشہور ہے جان ہے  
 تو جان ہے جان کہ وہ کے کون سی بادشاہت کی توقع ہے بجز اسکے کہ یوں کہیے کہ  
 کسی قسم کا جنون تھا اور سب کے موقع سے لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں  
 نفیس اگر لیلی کی محبت میں مجنون تھا تو عجب حسین کہ یہ صاحب خدا کی محبت میں  
 دیوانے بنے ہوں چنانچہ کثرت عبادت اور کثرت ذکر سے خدا کی محبت کا پناہی ملتا  
 ہے کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے جو اوس کا دیوانہ محبت ہوتا ہے لیکن چونکہ  
 اُن کے دلون میں کثرت یا دگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اُسی کی یاد ان کے  
 رگ و پے میں سما گئی تھی اور جنون کے غلام گو دل ہی کی بات کا پتا دے خیر مروط  
 ہوا کرتی ہے عجب حسین کہ اُس نے عجب حسین اپنی طرف نسبت خدا کی کر لیتے ہیں  
 اور خدا کی محبت ہونی ہر چند مہکو تمکو بعید معلوم ہوتی ہے مگر باہین لکھا نہ جیسے  
 آفتاب کا ہر توجہ ہر جسم کو خاص کر آئینہ کو منور کر دیتا ہے اسی طرح موجودات میں  
 خاص کر اچھی چیزوں اور حسینوں میں ہر توجہ خداوندی جلوہ گر ہے چنانچہ دلائل  
 توحید میں کچھ اسکی طرف اشارہ گذرا سو اگر آفتاب سے اوت میں آئینہ کو منور  
 دیکھ کر اُس کے نور پر عاشق ہو جاوے یا غافل کرے تو حقیقت میں وہ آفتاب ہی  
 کے نور کا عاشق اور مداح ہے گو وہ اپنی غلط فہمی سے اُس نور کو آئینہ کا نور سمجھے  
 اسی طرح حسینوں کے عاشق بھی حقیقت میں خدا کے جمال باکمال کے عاشق ہیں  
 پر اپنی غلط بینی اور کوتاہ نظری سے اُس حسن کو او ان حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں  
 خدا کے جمال باکمال کا ہر توجہ نہیں جانتے اور اسی لیے جیسے آئینہ کے نور کے عاشق  
 کو آئینہ ہی کی طلب ہتی ہے آفتاب کا خیال ہی نہیں گذرتا حسینوں کے عاشق  
 ہی حسینوں ہی کے طلب گار رہتے ہیں خدا کو یاد بھی نہیں کرتے سو اگر یہ غلطی سچ

سے نکلا جائے تو بھی خالص خدا کا عشق ہو جائے اور پھر جیون کا نام بھی نہ لین خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں یا یون کہتے کہ جیسے لوسہ کو آگ میں گرم کرنے میں تو آگ کے فیض صحبت اور اُس کے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے اور پھر جو جو کام چاہنا چھو کنا آگ لگتی ہے وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے بلکہ اوس وقت میں وہ لوہا نہیں رہتا آگ ہو جاتا ہے ایسے وقت میں اگر اوس لوسہ کی زبان ہو تو یون ہی کہے کہ میں آگ ہوں یا آئینہ میں جس وقت عکس آفتاب پڑتا ہے اوس وقت اوس آئینہ سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے جیسے آفتاب سے اور دیکھنے والو نکلو اوس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا قرص آفتاب یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے اگر اوس وقت آئینہ کی زبان ہو تو یون ہی کہے کہ میں آفتاب ہوں ایسا ہی کیا عجب کہ مقرر بان خداوندی کی روح بھی فیض قرب خداوندی سے یا اُس کے پرتوہ سے اوس ذات کبریا کے کہ بے کم و کیف و بی رنگا ہے کچھ فی الجملہ ہم رنگ ہو جاتی ہو اور اوس وقت ایسا بول نہ سے نکلا جاتا ہو اور اس طرح کا تقرب اور نزدیکی ہونا گوہرین اسوجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں پھر چار یا یہ حال کیون نہیں ہوتا یہ دوسری مثال سے یہ شبہ انشاء اللہ رفع ہو جائیگا کیونکہ آئینہ اور دوسرے اجسام بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں پر جو دولت آئینہ کے نصیب ہوتی ہے اور دوسرے کو نصیب نہیں ہوتی القصد جو نہایت کہ صفائی کیوجہ سے آئینہ کو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے وہ اور اجسام تو کیا لوسہ کو بھی حاصل نہیں ہوا جو آئینہ وہی لوہا ہے نقطہ میل جاتا رہا ہے اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گویا ایک جنس اور ایک مکان میں ہوں پر اُنکی ارواح عیوب اور خواہشوں کے میل سے پاک ہو گئی آئینہ کی طرح مصفا ہو گئی القصد عجیب نہیں کہ مثل اُن لوگوں کے جنکی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا جس سے دعویٰ خدا فی تشریح ہونا ثابت ہوا ہے

بعض مستدیان مذاہب مذکور بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کہہ دیتے ہوں  
 اور تاؤ اوقت لوگ بات کی تہ کو نہ سمجھتے ہوں اور بقا ضابطہ محبت جو اہل کمال کے  
 ساتھ خاص کردار ہوں کے ہر شخص کی حیثیت میں ہوا کرتی ہے اور ان الفاظ کو ظاہر  
 کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین و ایمان خراب کیا ہو بالخصوص جبکہ ایسے شخص سے  
 یہ کلمات صادر ہوئے ہوں جبکہ ہاتھ سے کشتے بھی ظاہر ہوئے ہوں تو اس عقیدے  
 کے استحکام ہ کیا تصور ایسی صورت میں دلون کو چیر ڈالیں تو ایسی بات نہ ملے آب  
 سینے کہ اگر ایسے لوگوں سے کڑھون کا صادر ہوتا کسی سند صحیح سے ثابت ہی ہو جائے  
 تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں جیسا سب اول میں نقل بیان ہوا ہے اور اگر  
 صادر و ایسے کلمات کا جیسے دعوتے خدائی مریض ہو آؤنگے خدا سمجھنے کا باعث ہے  
 تو اس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اول تو اؤنگے و خدا فریب سے مبرا ہونگی  
 سند چاہیے بعد ازین بشرط ثبوت صحت لہجہ کے کہ واقعی اؤن سے کلمات صادر  
 ہوئے ہیں سب نمائی کا احتمال ہے اب بفضیلہ تھے غلطی نہ کور کے نشا کا بیان  
 ہو چکا تو خود اس آں دلائل کا حال بھی بیان کرنا چاہیے جیسے بزرگوں و نصارے  
 حضرت جیسے کو خدہ اکا بیٹا فرار دیتے ہیں سو اول تو یہ ہے کہ حضرت جیسی خدا کو باپ  
 کہا کرتے تھے دوسرے یہ کہ حضرت جیسے کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا مہندہ ایسے ہار سا  
 تھے کہ آؤنگی پر مسالی کی دھوم ہے اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم تھا  
 جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور چھوٹے بچے پیدا ہو بچہ اڑے کہ خدا  
 کا بیٹا ہو اور کیا ہو ان دلائل کو دیکھیے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھیے  
 حائل کے نزدیک تو یہ انبیاء ان دلائل سے ہار گیا آسمان کا تیکے پر نما سنا ہے  
 جناب من دلیل اول کا حال تو یہ ہے کہ بچہ انجیل کے کوئی سند نہیں جس سے حضرت  
 جیسے کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لیے تو اگر

مثال ہر دونوں دلائل کا جس  
 نصارت حضرت جیسے کو خدا کا بیٹا قرار  
 دیتے ہیں

بنو و سبیل انبیاء

ایسی خبر متواتر بھی ہوتی جیسے دلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے تب بھی عقل کے نزدیک  
قابل تسلیم نہیں ہے چنانچہ وہ انجیل کہ کبھی حضرت عیسیٰ تک ایک بھی ایسے مسئلہ اور  
مسئلہ ردایت نہیں تھی کہ جسکے راویوں کی تعداد اور انکے نام و نشان اور انکے  
صدق و کذب اور عقل و فہم اور درستی حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو مختصر سادہ رس  
انجیل کا حال سابق میں اثبات توحید اور ابطال تثلیث میں گذر چکا ہے حاجت  
نکار نہیں بلکہ یہ ہے کہ انفرادی کے لئے انجیل قابل اعتماد نہیں  
کیونکہ ہم نہرا جگہ سہو کا نسب کے مقرر ہیں اور نہ جگہ سات جگہ دیدہ و دانستہ تحریف  
کے قائل ہیں جو یہ تفسیر کہ ایک جاسے مخدوس ہو تا ہے نصاریٰ ہی کے قانون کے  
موافق دنیا کے چھوٹے چھوٹے دعویٰ میں قابل اعتماد نہیں ہوتا معلوم کہ پچھلے  
ایسے وقت کے جو کہ ہم نہرا جگہ مخدوس نہیں کیا یعنی غلط ہو دین کے دعویٰ میں وہ  
بھی ایسا کچھ کہ لالہ و لیلیٰ ہی اسے ثابت نہیں کر سکتے کیونکہ بے دلیل عقل کے  
زریعہ باطل ہے کیونکہ قابل قبول سمجھتے ہیں اور باہنہ اگر تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ  
علیہ السلام نے مقرر بعض اوقات میں ایسے الفاظ کہے ہیں کہ جسے خدا کا اونچی  
نسبت باپ ہونا ثابت ہو تو وہ ایسا ہی ہو گا جیسے غریب قوم رعیت کی اپنے  
حاکم کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکم کو  
چار حقیقی باپ سمجھ لے کیونکہ سارے جہان کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ  
بولتے ہیں اور قرآن کے بھروسے اُسکے اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی  
جو پہلے معنی سے مناسب ہوں مراد لے لیا کرتے ہیں یہی سبب ہے کہ اکثر ولیر کو شیر یا  
رستم اور سخی کو حاتم اور کشش کو فرعون بولتے ہیں ظاہر ہے کہ ان سب معنیوں میں  
اصلی معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھ دار کو غلطی نہیں پڑتی کیونکہ سب جانتے ہیں  
کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے آدمی کو فقط ولیری کی وجہ سے شیر کہا ہے اسی طرح

نہرا ہی انجیل میں نہرا جگہ سہو کا نسب  
نہرا جگہ سہو کا نسب نہرا جگہ سہو کا نسب  
نہرا جگہ سہو کا نسب نہرا جگہ سہو کا نسب  
نہرا جگہ سہو کا نسب نہرا جگہ سہو کا نسب

رفیت کے لوگ بھی یوں سمجھ کر کہ ہمارے حسب نسب کو سب جانتے ہیں ہم کجا اور عالم  
 کجا ماکون کو اپنا مان باپ کہہ دیتے ہیں اور مرے کی مراد لینے ہیں اور اسی سے  
 باوجودے کہ حاکم اور محکوم میں اتحاد نوعی جی ہے دونوں کے دو ذرا خراب ہیں  
 کوئی آؤنگو ادنگا باپ نہیں سمجھتا اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں  
 سمجھ کر کہہ دیا اور خدا اقبال کے درمیان تو اتحاد نوعی بھی نہیں ہیں بندہ و دوتا  
 ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہا تھا تو سوا بے مرئی ہونے کے اور کوئی احتمال  
 نہوگا اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو تو کیا عجیب مہمدا اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت  
 کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ اُن کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے اور  
 قرآن کی دلالت سے دوسرے معنی جو اول سے مناسب ہوں مخصوص ہوتے ہیں  
 سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے  
 اگر زباندانوں سے جا کر پوچھیے تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ ابنائے جنس  
 میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں اب غور کیجیے کہ خدا کسی کے ابنائے جنس میں  
 سے ہے علیٰ ہذا القیاس اپنے آپ کو غلام کہتا اور خدا بے قبال کو مولا اور اپنے آپ کو  
 رعیت اور خا ابتعالیٰ کو حاکم قرار دینا اب دوسری دلیل کے حال سنئے جناب سن  
 یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ ایک جواب کی طرف متوجہ ہو جیسے اس موقع میں  
 ہی کہنا مناسب ہے کہ ۴ جواب جاہلان باشند خموشی نہ مگر چونکہ اس منصب والوں  
 کی طرف دانشمندی کا بھی گمان ہے ناچار کچھ گزاریں کرنا پڑا اگرچہ دانشمندی  
 کے شبہ کا جواب سابق معروض ہو چکا سو اب سنئے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت  
 عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہود و مرو و کا قول غلط ہے  
 اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے  
 یا بے مان کے یا بے مان باپ کے دونوں کے پیدا کر دے آخر زمین آسمان جانہ

دوسری دلیل



سورج ستارے اربعہ عناصر سب بے مان باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں دوسرے یہ کہ  
 اگر میاس خاطر نصارت ہم تسلیم بھی کریں کہ کوئی بے مان باپ کے نہیں ہو سکتا جو بس  
 صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے مان باپ ظاہر پیدا ہوئے تو حضرت آدم علیہ السلام  
 جو اونٹنے نزدیک بے مان باپ کے دونوں کے پیدا ہوئے ہیں یا جو کوئی ابو البشر ہو  
 بلکہ اول فرد سب حیوانات کے عین خدا ہو گئے بالجملہ وہ خیالات جو منتہائے غلطی  
 نصاریٰ ہیں یا وہ اوام جو باعث غلط فہمی ہوں وہین عاقلوں کے نزدیک اونٹ کا  
 دلیل ہونا تو درکنار رتبہ قرآن کو بھی نہیں پہنچتے حالانکہ دلیل دعوے ایسی چاہیے  
 جس میں خلاف دعوے کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو اور اگر فرض کر دیہ خیالات  
 و اہیات کسی نا انصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لیے کسی درجے کے قوی یا  
 ضعیف دلیل ہو سکتی ہیں تو اُن کے پیشواؤں کے بشریت کی ہزاروں دلیل ہیں  
 اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جس کا جواب نہیں سو دونوں کو برابر رکھ کر تو لیے اور ہر  
 بولنے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے لفظ فقط خوارق کی عادت کی وجہ سے کہ فی الجملہ  
 مزید قدرت پر جو خدای کو لازم ہے دلالت کرتی ہے ان بزرگوں کی خدائی تو  
 ثابت ہو چکا حالانکہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے دوسری چیز نہیں  
 بھی پائی جاتی ہے حرارت آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی موجود ہے سو ایسے ہی  
 اگر اس قدر قدرت خدائی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو تو کیا تعجب ہے مگر تماشا تو  
 یہ ہے کہ صورت شکل بھوک پیاس پاخانہ پیشاب رنج و راحت صحت مرض موت حیات  
 وغیرہ سے جو بشر کو لازم ہیں اور خدا میں متنع بشریت ثابت نہو بالجملہ اس قسم کا  
 ارتباط کسی بشر صورت کو یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہو سکتا مان اگر نہودیون  
 کہیں کہ ہمارے پیشوا انسا بن خدا تھے اور ناجب اکم کو بسا اوقات مجازاً حاکم  
 کہہ دیا کرتے ہیں یا نصاریٰ یون ناویل کریں کہ حضرت عیسیٰ محبوب خدا تھے اور

محبوب کو ہیشتر فرزند کہہ دیتے ہیں سوچئے بھی اگر ایسا کیسا تو کیا کتھا  
 ہے نہ اسس صورت میں اول تو وہ انکی بشریت کے قائل ہو گئے  
 اور ہم کو اس جگہ فقط اتنی بات سے غرض نہیں دوسرے یہ کہ  
 مجازی میں مراد لینے جیسی تاکہ چاہیں کہ سنتے واسے وہ ہوا  
 نکھائیں اسی لیے قرائن کی ضرورت ہوتی ہے نہیں تو جو غرض  
 بول چال سے ہوتی ہے بھنے اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینی وہ حاصل نہو گیا اگر  
 کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لیے اوسکا بشیر کہے پر ایسی طرح کہے کہ سنتے والا  
 یوں سمجھے کہ یہ واقعہ شیر درندہ ہی کا بیان ہے تو اس صورت میں گو اوسکے جی کی  
 بات کو غلط نہ کہیں پر اوسکے قول کو اور اُون الفاظ کو غلط ہی کیلئے الغرض کلام  
 گفتگو مطلب سمجھانے کے لیے ہوتی ہے اور جو یہ بات حاصل نہو بلکہ کوئی اولیٰ سمجھ جائے  
 تو پھر ایسی مثال ہے جیسے کوئی بھرا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا کیا حال ہے  
 از بسکہ وہ بیمار شدید بیمار تھا بولا مر تا ہوں چونکہ اکثر دوستوں سے کہ بیمار پرسی گفت  
 اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ شکر ہے یا اچھا ہوں بہرے بیان ہی یوں سمجھ گئے کہ  
 یوں کہا ہوا کہ اچھا ہوں یہ سمجھ کر بولے الحمد للہ بھر پوچھا معالج کون ہے وہ جملہ  
 بولا ملک الموت یہ یوں سمجھ کر کسی حکیم کا نام لیا ہو گا تسلی کے لیے کہنے لگے کہ بہت  
 حاذق ہیں اُونکو خدا سے دست شاعنائیت کیا ہے بعد ازان پوچھا کہ سنو کیا بچہ کیا  
 وہ اور بھی سوختہ ہو کر بولا کہ موت تجوز کی ہے انھوں نے پھر تسکین کے لیے کہا کہ  
 بہت مناسب ہے جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا پر سمجھنے والا اولیٰ  
 سمجھ کر بھٹکا کرتے برا کر اے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش ایسے ہی اب ہندو  
 اور نصاریٰ سے سری رام اور کتھیا جی اور حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا یا خدا کا  
 بیٹا ہونا شکر کوئی موافق مخالفت معنی مجازی نہیں سمجھتا چنانچہ سب جانتے ہیں

اور ایسا ہوتا تو اس اجنب کو اس رو و کد کی کیون حاجت پڑتی اس لیے یوں  
 سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور لہجہ دین کے معاملات میں ایسے استعارات و کنایات  
 مناسب نہیں کہ اس سے اکثر فراموشی آتی ہے یا نتیجہ ان مواقع میں اگر کوئی  
 وہو کج بھی نہ لکھتا اور گوارن بزرگوار دن کو نہ دیا خدا کا بیٹا ہی کہنے پر سب اذکو  
 بغیر مقرب اور محبوب ہی سمجھتے تھے بھی ان الفاظ کا استعمال نازیبا تھا اجنبی مرد  
 عورت کو اظہار محبت اور ولہاری کے واسطے یا اتحاد دین کے باعث بہن بھائی  
 کہہ دیا کرتے ہیں پر خداوند جو رو کو یا جو رو خداوند کو بہن یا بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی  
 مطلب سمجھ ہی جائے پر فرمائیے تو سہی کیا خوب ہو گا جب یہاں تو باوجود اسباب کے  
 کہ جو رو خداوند دینی بہن بھائی اور محبوب محب یکدگر ہوتے ہیں کہ نقطہ اس سبب  
 بہن بھائی اور جو رو خداوند کے رشتے میں کچھ نسبت نہیں ان الفاظ کا بولنا  
 نا مناسب ٹھہرا اور موجب گناہ کیا کسی بشر کو خدا یا فرزند خدا کہنا باوجود اس کے  
 خدا کی یا فرزند کی خدا اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ مخالفت  
 ہے کیونکہ وہاں ہو گا بلکہ واقع میں باعث استخفاف طسرفین اور موجب امانت  
 خدا اور تذلیل مقربان خدا کا ہو گا ان اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے مخالفت  
 میں مجتمع ہو سکیں اور مثل زوجیت اور برادری دینی اور فرزند کی اور محبوبیت کے  
 لازم و ملزوم نہ ہوں جس سے تو ہم معنی حقیقی کا ہو سکے تو البتہ کچھ مضائقہ نہیں  
 معلوم ہوتا سو حضرت عیسیٰ نے اگر بالفرض بفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو جس سے  
 خدا کے باپ ہونے کا تو ہم ہوتا ہو اور اؤس لفظ کے اؤٹھی زبان میں اور کوئی  
 معنی بھی نہ ہوں تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو سمجھ کر نہ کہا ہو گا اور نہ بائیں لحاظ  
 کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے ایسے مخالفت کی صورت میں تو ہم  
 حقیقی کا ہوتا ہے عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معامد نہیں ہوتا زیادہ ہم نہیں کہتے

عقائد اور لہجہ دین کے  
 استعارات و کنایات

خداوند جو رو کو یا جو رو خداوند کو بہن یا بھائی کہنے لگے گو تیسرا آدمی  
 مطلب سمجھ ہی جائے پر فرمائیے تو سہی کیا خوب ہو گا جب یہاں تو باوجود اسباب کے

بائیں محض اس لیے استعارہ تھا کہ عیسیٰ نے کہا میں  
 تو باپ کا بیٹا ہوں اور تم میرے بھائی ہو گے  
 ایسی کہیں اور زوجیت و برادری اور خدا کی

اگر کہا ہو گا تو اپنی جگہ سی اور ذات و خوار سی پر نظر کر کے اور خدا کو مہربان سمجھ کر  
 باپ کہا ہو گا سو ظاہر ہے کہ دستہ کے موافق فرزند ذلیل و خوار و یکس شین ہوا کرتا  
 بلکہ شریک حسرت گنا جاتا ہے اور یا ایمنہ ہر یون کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 کو یہ معلوم ہوتا جو آؤتے مقتدون نے اگلی کھائے ہیں تو وہ اس طرح ہی نہ کہتے  
 اور کہا ہی ہوتا تو آؤتے کو باز آتے اور مقتدون کو منع فرماتے کیونکہ یہ صورتیں  
 حضرت عیسیٰ مہربان الہی اور بندہ کمال انقل میں سے ہونگے اور ایسے لوگ  
 اطباء و روحانی ہوتے ہیں اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان  
 ہوتا ہے اُس دوا کو موقوف کر دیتے ہیں یا بدل دیتے ہیں سو جس بات سے  
 انسان بڑا فساد پیش آیا ہو اُسکو کیونکر بدل دیتے اس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں  
 کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہو گا اُسے فرار و اتقی اس گنہگار  
 سے منع کیا ہو گا ہر سخن و فتنی و ہر نکتہ مسکاتے دار و دار باقی اس تبدیلی احکام  
 کے ارکان کا بیان اثبات حسن و قبح افعال میں گذر چکا ہے سبکو شبہ برے ہنس کر  
 دیکھئے اور اگر یون کہتے کہ بی بی کو بہن تو یون نہیں کہتے کہ ایسے الفاظ سن کر  
 ہر کوئی شرماتا ہے یا کہ رواج کی رو سے یہ معیوب گنا جاتا ہے حضرت عیسیٰ کے  
 مثلاً فرزند خدا اور خدا کو پدر کہنے میں کسلی شرم اور کیا عیب ہے تو اس کا جواب یہ ہے  
 کہ اول تو یہ بات اُس کے منہ پر بھیتی ہے جسے خدا اور منہ بان خدا کی شرم نہ  
 دیکھئے یہ کہ اگر یہ بات بچائے خود صحیح ہی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط  
 شرم اور یہی بات ہے کہ عسر میں ایسے کلام گفتگو معیوب سمجھتے ہیں پھر ان کو کوئی  
 خاصیت میں جو ذوق کلام رکھتے ہیں یہ عرض ہے کہ اس شرم اور اس معیوبی کا  
 منشا پردہ ہی ہے جو میں نے عرض کیا سو جان و نہ منشا پایا جائیگا قابل شرم اور  
 منزا اور عیب ہی ہو گا پدر جاہل کاہل اگر اپنے فرزند عالم عابد کو بوجہ احتقار

اس میں کچھ شک نہیں ہے  
 کہ اگر یہ بات بچائے خود صحیح ہی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط

۱۴

۱۵

تاج کا ہی کہنے لگے تو تفتیح و پانچ خاورہ وان نور کنار ہر اوئے اور علی خاندہ زن ہونگا  
 بیٹے بہ نیتہ ۱۱۱ کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں بھری تو  
 فرمائیے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات کے مشورے ہوتے کا سب کیا یہی ایک شے مہر  
 سو اوس طرح کے کہ رعیت حاکم کو اپنی بیگیسی کے اظہار اور حاکم کے الطاف کے اوجہ بیکو  
 مانی باپ کہ اگر تہین کوئی بادشاہان معمر کو بوجہ قنطلم آما جان کہہ کر بچا رہے تو سی تا  
 معلوم ہو کہ انجی مرزا رو ہے جب تک کہ آؤنگو اونہین القاب سے جو انکے لیے مخصوص ہیں  
 نہ بگا۔ لکھا تہا کہ غیر نہیں اور بادشاہ نور کنار اور امرا و وزرا کا بھی یہی حال ہے کہ انکی  
 کوئی کتنی ہی قنطلم کہے پر آؤنگے القاب میں اگر کچھ بھی فرق کر لگا تو ان سے برا کوئی  
 نہیں ابتدا میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدین ہی اولتہین اور میری طرف ایک بار  
 نہ غلط گوئی کا گمان کریں پر یہ اخیر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ دستور الصبیان  
 پڑھنے والے بھی اس میں تامل نہ کرینگے اور ہندوستان کے بعض نواح میں اس بات کے  
 دریافت کرنے کے لیے دستور الصبیان کے پڑھنے کی حاجت نہیں کوئی غریب قوم کا آدمی  
 کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی جو موٹی سی چار پائی پر پچھلے سے کپڑے پہنے ہوئے  
 ایک سڑا سافہ منہ کو لگائے بیٹھے ہر ان چچا جان یا اور الفاظ قنطلم کے جو جینیون کے  
 حق میں بولا کرتے ہیں کہہ کر سلام یا رام رام ہی کہوں کرے پھر تماشا دیکھئے کہ وہ ایک  
 یا رام رام کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے اور بن پڑے تو عجب نہیں کہ جو تون سے  
 بھی خدمت کریں بہر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو باوجود اتحاد و نوعی اور اس بے ثباتی  
 کے کہ ہر دم دم داسپین کا احتمال ہے اتنا کچھ فرق مرا تہا ہو اور اس قدر لحاظ القاب  
 رہے پر اوس خدا سے بمثال کے لیے جواز دل سے ہے اور اید تاک رہیگا سلطنت کو اوسکی  
 زوال نہیں عزیز کا اوسکے احتمال نہیں غفلت و مستغنا اوسکی کو سنہ او اسے جیسا کہ وہ  
 غفار سنہ الہی جبار و قہار ہے جو چاہیں سنہ اوٹھا کر باب دین اور کچھ پروا نہ کرنا

تصویر امیر حسین اور حسین وجود آدمی دنیوی کی  
 استعارہ خاندہ القاب اور صدای نبیانی کے لیے  
 جو ہا ہر کلمہ میں

چھوڑا کہ بری باتیں میں غشالی کی پوری مثال جو اسباب سے زمین اگر چہ بچا دے  
 یا آسمان اگر جس سے تعجب نہیں پڑتا کہ کون سے اچھے بنوان کو عقل ہے جو اچھا  
 مخلوق اپنے ایدہ پر بڑا ارادہ رکھ کر جو مل گیا سو اہل نعم کی خدمت میں اول اس قدر  
 گوارش ہے کہ ایسی باتیں جو بیان باز میں و کتب میں ہر چند اس طرح کے انداز کے ساتھ  
 تحقیق پر پہنچا جائیگی انہی پرین اگر غلط ہوں تو مجھ پر نہیں مگر میرا تفصیل میں بعد کی  
 طریق اگر کسی ذہن پر غلبہ ہے تو فیصل اور مشامین کے اسی ہی اصلات  
 فرما میں عوام میں تواضع علم ہی کو نفع ہی اسب اصل مطالبہ کی طرف رجوع کرتا ہوں  
 حضرت من ان دلائل مذکورہ کے بیروت و اشد اعلم اس کے طبع کے ذہن کا وسایں  
 یہ خوب چم گیا کہ خدا کے قائل کے ساتھ کسی کو اس طرح کا ارتیاد یا غیبی مذکور ہرگز نہیں  
 ہو سکتا اسلئے ایسی باتوں کا مقدمہ بنانا تو ایک طرف زبان پر لانا بھی نادر و عظیم ہے ان  
 اگر اپنے پیشوا ان کو خدا کے ساتھ ایسی طرف مراد یا جان میں جیسے ہم تم کہ وجود اور ضرورت  
 وجود ہر دم سب اسی کی طرف سے پہنچتے ہیں مثل بندت ان غیبی کے چار نامان رفتہ  
 سب اس کے ذمہ ہے وہ خدا ہے ہم نہیں ہیں پراوٹی بسبب حسن خدمت اور دوستی  
 ظاہر و باطن اور کمال عقل کے باعث غرت اور قدر کچھ کہی اسلئے بڑے بڑے کاموں میں  
 اولیٰ کہنا سنا چلیا تا اور اوپر اتر رہا ہے و بد شکستہ جو بات تھے بسبب اس  
 اعزاز و اثر کے اول سے چند ان پر وہ تھا تو اسباب کو اگر ہم اپنی سیر زمین کرتے  
 تو انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں جانتی بعد ازل کے  
 خدا نے چاہا تو حال معلوم ہو جائیگا پرانی بات سے خدائی لازم نہیں آتی بندگی ہی  
 لازم آتی ہے اور اگر بند کے بھی خدا ہوتے تو ہم میں اور او نہیں کیا فرق ہے ہم ہی  
 خدا ہیں بڑے نہیں چھوٹے ہی سہی بلکہ ایک وجہ سے تو بڑے ہم ہی رہینگے کیونکہ بند  
 ہونے کے آثار و نشین زیادہ تھے کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے اور بانی کی خواہش

اس مسئلہ کی طرف رجوع

یہودی و نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ جو شخص خدا کو پرستے اور اس کی تعظیم



نسبت ایسا ہی کچھ اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی اور فرشتے بھی اس پر  
 پیٹھاؤن کے حق میں ہی سمجھتے ہیں تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثر دن  
 کے نزدیک تسلیم ہو کر رہی ہے اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اس کے محال ہونے کی نہیں  
 ہوتی تو موافق اس قاعدے کے جو اول میں کہیں کہیں کام آیا غلط نہیں ہو کر رہی  
 یہ بات تو اکثر کیا سارے ہی عاقلوں کے نزدیک تسلیم ہے اور باوجود کہ کوئی محال نہیں  
 وہ نہیں معلوم ہوتی اگر کوئی اور دلیل ہو تو یہی دلیل بہت ہے بلکہ غصہ فو کے نزدیک  
 سب میں بڑھ کر کہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کرینگے تو اس میں قطعاً اپنی عقل  
 کی شہادت ہوگی اور ہمیں تمام جہان کے عاقلوں کی عقل کی گواہی ہے فقط فرق  
 ہے تو اتنا ہے کہ اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے اور دوسروں کی عقل کی  
 شہادت اُن کے کہنے سے ہر چند یہ صحیح ہے کہ شہید کے بودمانہ دیدہ و نظر جس چیز کے  
 بیان کرنے والے ہزار یا آدمی ہوتے ہیں وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے اسی لیے گو  
 لکھتے کو کہتے نہیں دیکھنا بیرون نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی اُس کے ہوتے کا ایسا ہی  
 یقین ہے جیسے دیکھنے سے ہوتا اس غیر کو تو سارا جہان بیان کرتا ہے اس میں کسی طرح  
 تامل کی گنجائش نہیں سو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے الغرض دل بقیہ ار کو  
 تسلی ہوئی اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گویا بات یقینی ہی تھی پر مزید اطمینان کے  
 لیے کچھ تو دلائل چاہیں اثبات مطلب کی حاجت نہیں تو تصدیق ہی کسی مسلمہ ثبوت  
 مضامین پر شاید لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں جو اتنی کاہلی ہے الغرض جیون پڑا  
 بن پڑا اس سوچ میں سر جھپکایا اور اپنے محبوب سے الگ کر نی شروع کی فلسفہ

اور خدا سے قادر بیچون و چند از تو پیدا شد چنین چراغ بلند و افق پرستہ بیرون تو دل  
 بے کم و بے کاست تو مندی بیچون قطرہ و استش کہ در آستی درویش انت مل گردان بدریہ با تو  
 پیش ازین کہین بارہ نفس کشد پیش ازین کہین خاک نفس کشد تو اس خدا سے کہ ہم سن



پھر اپنے اس بندہ ناجیز پر فضل و کرم فرمایا اور مطلب کار استہ و کمال ہر چند عقل  
 نامرستہ یہ توقع تھی کہ اس بات میں کچھ موبلہ پر تیسے بائلی بولن نہیں جہاں  
 بجائے واسلے کے فیض سے بولنی لگتا ہے ایسے ہی خدا سے علم کے فیض سے یہ  
 بولے کہ یہ بات صاف ہے خدا سیدہ کے اگر یہ مٹنے ہوئے کہ خدا کسی مکان میں ہے جو  
 اس مکان میں ہو چکے وہ خدا سیدہ ہو تو البتہ محال ہوتا کیونکہ خدا مکان سے  
 مبرا ہے مکان اس کو محیط نہیں وہی کون و مکان کو محیط ہے نہیں تو مکان خارج  
 ہی زیادہ ہو بلکہ قریب مکانی کے سوا ایک سبب روحانی بھی ہے کہ اُس کے سامنے  
 قریب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں دورانِ باخبر و حضور نزدیکانِ بے بھر و رسوا اگر  
 کسی کو خدا سے اس طرح کا قریب قائل ہو تو کچھ محال نہیں شرح اس معانی یہ ہے کہ دنیا  
 میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رشتہ ہیں پر ہر کوئی ہر کسی سے قریب و نہیں ہوتا  
 اتحاد و محبت اسی سے ہوتی ہے جس سے طبیعت ملتی ہے سوا ایک دوست مشرق میں  
 اور دوسرے مغرب میں تو گو مکان و زمان پر دلوں سے نزدیک ہی لگتے جاتے ہیں  
 اس کا نام قریب روحانی ہے یہاں یہ مناسب ہے کہ قریب روحانی اور طبیعت کے میل کا  
 سبب بیان کیجیے تاکہ آگے کام چلے جناب من و دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی  
 باہم بہت مختلف ہیں کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے کسی کو کوئی کسی کی راہ روشن  
 کچھ ہے کسی کی کچھ جسکی طبیعت جس بات کے مناسب ہوتی ہے اسی طرف مائل  
 ہوتا ہے پھر جسمیں وہ بات نظر آتی ہے طبیعت اوس پر فریفتہ ہو جاتی ہے حسینوں کو  
 سب دیکھتے ہیں جو انہیں خوبیاں ہوتی ہیں سب کو برا نظر آتی ہیں رنگ روپ  
 شکل شمائل ناز انداز اکھٹے ناک وغیرہ جنکے دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے دیکھنے والوں  
 ایک ہی ہوتا ہے اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے ہر کوئی  
 نہیں ہوتا سوا ایک اور کچھ نہیں کہ جسکی طبیعت اوس حسن و جمال کے مناسب ہوتی ہے

اس معانی کی شرح

قریب روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب

کلمہ قریب روحانی سے مراد قریب روحانی ہے

اور سیکو اوس سے نسبت منشی اور ربط قلبی پیدا ہو جاتا ہے اور جسے دل اوس  
 اذکار و نماز پر مشتمل سائنچے کہ ملا ہوا آجاتا ہے اور ہمیں حسب جاتا ہے پڑھنا پڑھنا ہی ہم کی  
 چیز پر بھی تسلط ہوتا ہے کہ اوز کے بارے میں بڑے بارہم کے چوٹے ہونے سے محبوبہ عیبت  
 بھی طبیعت میں بھی کہتے ہیں کہ خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتظر نہ ہوں وہ ہوسہ کہ  
 دو شخص ایک دوسرے کے دراز تک ملتے رہتے ہیں پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا اور  
 ایک ایک ہی کہی ایک دوسرے پر فریبہ جاتا ہے مگر اس فرق باریک کی نسبتہ فی  
 بہت مشکل سے ملتا ہے لہذا التیاس اور نعمتوں میں ہی بقدر مناسبت کی زیادتی و کمیت  
 کی معلوم ہوتی ہے اور جب دو مختلف چیزوں میں ربط کے لیے مناسبت شرط کی تو  
 اجزا اور اعضا کے ارتباط کے لیے مناسبت بطریق اولیٰ ضرورت کی چنانچہ ظاہر ہے  
 عقل سلیم نے مال اسبات کو تسلیم کرتی ہے کہ نظریہ انسانی کو وہی شکل و صورت نہ دے  
 اجزا اور اعضا غایت سے ہرگز ہوں جو اوس کے مناسب تھے اور گویا وہ دیکھنے کے  
 نظروں کو اوز کے مناسب گھومنے و گھیرنے کے جیسے شاخ و برگ مناسب دیکھنے والے  
 ہی مناسبت فرماتے القصبہ مسطوف کچھ ارتباط ظاہری یا باطنی نظر آتا ہے وہ مناسبت  
 ظاہری یا باطنی ہی کا پرتو ہے سوا کردہ اخلاق حمیدہ جو خدا سے کریم کی ذات باریک  
 میں ہرگز متوہ ہے کسی فرد بشر کے نصیب و جائزین تو بیشک نسبت اوتن افراد  
 کہ ہمیں یہ اخلاق ہوں اس شخص کو اپنے خدا سے کریم سے ملتا اور صلاحیت اخلاق کے  
 انی ہو گا اور جو غایت سے خداوندی کہ اوس کے حال پر ہو گا اور وہ ان کے  
 انہی چنانچہ پہلے اس سے مجاہد بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں  
 بار ملک و آفتاب ہی کا ظہر و سحر یہ نور و قہر کی امتیاز اور خوب و برہ و بد  
 موقوف آفتاب ہی کے ہر کہ انہی میں ہرگز ہر روز خدا تعالیٰ اور ہر لمحہ اور  
 ہر لمحہ آفتاب ہی کے ہر کہ انہی میں ہرگز ہر روز خدا تعالیٰ اور ہر لمحہ اور

بین خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے سو جیسے آفتاب کو یا آئینہ قلعی کے  
 بوس اور آتشی شیشے کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں آتشی  
 شیشے میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی ہی آمد ہے اور باقی  
 اجسام کو اس کی غیر نہیں یا آئینہ میں وقت مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ  
 فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا اور دیوار کو بھی منور کر دیتا ہے باقی اجسام فقط  
 آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں ایسے ہی فیض خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہیے  
 کہ یہ فرق بجز فرق مناسبتہ اور فرق قابلیت اور کیا ہو گا ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے  
 آفتاب کو آئینہ ہو یا پتھر سب برابر ہیں ایسی ہی خداوند کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر  
 ہیں کسی سے نعل نہیں مان مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں سو جو  
 لوگ صاف باطن ہیں اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوہے سے  
 یعنی جیسے آئینہ اصل میں وہی لوہا ہے پر میل کے دور ہو جانے کے باعث آئینہ صاف  
 بن گیا ہے ایسے ہی وہ لوگ بھی مثل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روح انسانی  
 رکھتے ہیں پر اتنا فرق ہے کہ اُنکی روحیں بسبب ہونے آلائشوں اور کرداروں  
 کے جو بسبب تمامات پہنانی کے ہوتی ہیں پاک صاف ہیں وہ لوگ عجب نہیں کہ  
 نسبت اور بنی نوع کے مغز و ممتا ہوں اور بعضے ایسے فیض اُنکو پہنچتے ہوں  
 کہ مہلک و اُنکی خبر نہ لینے ہم تم بذات خود اُن فیوض سے محروم ہوں مگر اُن  
 لوگوں کے واسطے سے جبکہ دلوں پر اول وہ فیض وارد ہونے ہیں فقط اس قدر  
 فیضیاب ہوں جس قدر در دیوار آئینہ منور سے یا سیاہ سنبر وغیرہ اشیا جو جنے  
 کے قابل ہوں آتشی شیشے سے الحاصل ہو سکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلے کے وقت  
 آتشی شیشے یا آئینہ قلعی کیے ہوئے باطن میں آفتاب کی طرف سے ایک فیض  
 ایسی طرح آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہوا کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر بعد اُس فیض کے

کیا فیض کی طرف سے اُن کی روحیں صاف ہوں اور کدورتیں  
 مٹا دیں اور اُن کو پاک کر دیں

مماثل بننے کے آئینہ اور انسانی شیشہ ہر کوئی نہیں جانتا کہ کون سے آئینے بنائے جاسکتے ہیں  
 اور کون سے آئینے نہیں بنائے جاسکتے ہیں اور وہ بنائے جاسکتے ہیں یا نہیں اس کا تعین کیا  
 جاسکتا ہے کہ بعض بنی آدم کے دلوں پر شعلے والے پاک صاف ہیں اسی حرارت محبت  
 اور اندھی نازل ہوئی ہو کہ اور دن کو معلوم ہوا اور وہ شعلے آتش شیشہ اور مسکو  
 چھاپیں اور تحمل کر جائیں پر اور دن کے دلوں میں ایسی آگ لگا دیں کہ ان کی  
 ساری ہڈیوں کو جلا کر ایسا پاک صاف کر دیں جیسا کہ سوئے کو جلا کر صاف آئینہ  
 بنالیتے ہیں اور پھر اوس نور سے جو شعلے آئینہ کے خاص آئینے کے دلوں پر اترتا ہے  
 اور اترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا اور دن کے ظاہر کو شعلے در و دیوار کے اور باطن کو  
 شعلے اوس آئینہ کے جو خود آفتاب کے مقابل ہوں پھر اوس آئینہ کے مقابل ہو کر روشن  
 اور منور کر دیں شیشہ آئینہ بننے پر ایت ان لوگوں کو جو اچھی فطرت ظاہر و باطن  
 سے متوجہ نہ ہوں ظاہر و باطن میں ایسا مالا مال کر دے کہ نام و نشان نہ رہے  
 کا کافی تر ہے اور اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ سے اور نکات ظاہر و باطن آہستہ  
 و پیراستہ ہو جائے یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں ایک بات یہ کہ ہر صفت باطن کے  
 لیے بجلی آتی ہوتی ہے نہ در زمین خدا کی طہارت و تہ کی جانی چاہیے ورنہ ایسا  
 کوئی آئینہ نہ ہے کہ صاف باطن نہیں پر آفتاب کی بجلی اوس آئینہ میں ہوتی ہے جس کا  
 رخ آفتاب کی طہارت ہوتا ہے اور جو آئینہ کہ آفتاب سے متوجہ نہ ہو اس کا رخ  
 اور چیز کی طرف اوس کا رخ ہوتا ہے تو اس میں آفتاب کی بجلی نہیں ہوتی بلکہ اور کسی  
 چیز دن کا اوس سے حال معلوم ہوتا ہے سو ہو سکتا ہے بعض آدمی ربا خیت کے  
 کرنے اپنے دلوں کو شعلے آئینہ کے صاف بنادیں اور تعلقات کی کہ در زمین اور  
 خورد و نوش وغیرہ کے خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے پھڑکادیں اور میں سے  
 جس طرف آئینہ جی سگے یا وہ اپنے دل کو لگا لیں اور فوج تہہ پہن اوس

اسی طرح ہر آدمی کے دل میں ایک آئینہ ہے جس سے اس کا باطن ظاہر ہوتا ہے اور اس کا رخ آفتاب کی طہارت کی طرف ہوتا ہے یا کسی اور چیز کی طرف ہوتا ہے

کے احوال اور پرنکشت ہو جائیں اور اس وجہ سے وہ آپ بھی غم و رنجوں اور دوسرے بھی رنجوں  
 و غم و رنجوں سے بھر کر دھوکا کھائیں پر خدا کی طرف سے بالکل متوجہ نہ ہوں یا ہوں تو پورے متوجہ نہ ہوں  
 بلکہ کچھ رنج و دوسری طرف تو پھر اس سے لینے وہ راہ مستقیم اختیار کریں جو سیدنا خدا کی طرف سے  
 جاتا ہو اور اس لئے تعلیمات الہی سے سراسر محروم رہیں یا جو تو یوں ہی کچھ قدر قلیل ان کے  
 نصیب ہو دوسرے یہ کہ جس کے دل میں تجلی آتی ہو وہ کچھ ضرور زمین کہ صاحب مکاشفہ  
 ہی ہوا کرتے اسی بلکہ ذرہ اگر آفتاب کے مقابل ہو تو بیشک اس کے اندر آفتاب کی  
 تجلی ہو گی مگر اور کچھ اوسمیں معلوم ہو گا دوسرے وہ بھی ایک آفتاب کا ٹکڑا نظر آئیگا  
 مان اگر باقی حسات گزرا آئینہ ہو تو الیہ اوسمیں آفتاب کی تجلی بھی ہو اور سو اس کے  
 اور اشیا کا حال بھی معلوم ہو گا اس طرح جو لوگ اصل سے تنگدل اور کم حوصلہ ہیں اگر  
 اپنی باطن کو صاف کر کے پورے پورے خدا کی طرف سے متوجہ ہوتے ہیں تو یوں سمجھیں  
 آتا ہے کہ عجیب نہیں اونکو اوس وقت کچھ مکاشفہ ہوتا ہو مان جبوقت اونکی توجہ میں کچھ  
 فتور آئیگا اوس وقت کچھ عید نہیں کہ اونکو کچھ ادھر ادھر کا حال سنکشت ہو جائے اور جو  
 فراخ دل اور وسیع الحوصلہ ہوں اونکو ہر ایک حال میں اگر دونوں نعمتیں مہربوں  
 تو کچھ محال نہیں اللہ مکاشفات کو دیکھ کر حیرت و تعجب ہوتا ہو چاہیے اور حسین مکاشفہ  
 ہوں اس سے اس سبب سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہیے عقل کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نہ دیکھے  
 بلکہ اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ پر نظر رکھے مگر اتنی عقل ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتی  
 چکو تمکو خدا ہی دھوکے بازوں کے دھوکے سے بچائے تو بچیں اور ناقصوں کے بچوں سے  
 نکالے تو نکلیں تبسیر یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو لو کسی سے سبھل نہیں پر چونکہ ہر جسم میں  
 وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوئی ہے ہر جسم مثل آئینہ منور نہیں ہوتا اور ہر شے  
 میں اتنی شعا عین نہیں آتیں ایسی ہی فیض ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں مگر  
 قابلیت شرط ہے پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فیوض میں سب

اور اگر کسی کو یہ سبب معلوم ہو جائے تو پھر اس سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہیے

بلکہ اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ پر نظر رکھے

نہیں مگر قابلیت شرط ہے

اجسام شبہ یکساہن جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا اور بعضے آئینہ پانی وغیرہ اور  
 آتش شیشہ ہی کو پودے بننے ہیں ایسے ہی آئینہ کے عین میں کسی بشرطہ قابلیت کے بموجب اور  
 خصوص سے یعنی جو در دیوار اس کے مقابلے میں باوجود آئینہ کی نور افشانی کے اس  
 نور سے محروم ہیں پرستور اندھیرے میں گرفتار ہیں اور شبکو نور پودے بناتا ہے آؤنگو بھی  
 یکساں نہیں ہو پختا جو آئینہ کو اس آئینہ کے مقابل سے جس قدر وہ فیتہا بست ہے اور  
 اجسام فیتہا بست نہیں اگرچہ ایک ہی مسافت پر کیوں نہ واقع ہوں مثلاً اندھال القیاس  
 فیض خداوندی اور فیض بندگان خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہیے کہ اولیٰ قربا وجود کے  
 کسی سے نخل نہیں ہر کسی کو نہیں ہو پختا اور پختا بھی ہے تو بقدر قابلیت نفس  
 ہو سکتا ہے کہ بندگان خدا رسیدہ بعضے اپون کو چاہیں کہ ہدایت پر آمین اور نور  
 ایمان سے نور ہوں مگر چونکہ وہ آؤخی باتون کی طرف متوجہ ہوتے ہوں اور انکی فیض  
 سے محروم رہ جاتے ہیں اور اگر متوجہ بھی ہوں تو بسبب ہوتے اس قابلیت کے جو اور ہوتے  
 سے وہ بات آؤکے فیض نہ وجود اور ونگو میر ہو دے خیر سب تفاوت مشابہت اور  
 عدم مشابہت کے سبب تصور میں آتے ہیں اور اہل عقل اس تقریر سے خوب سمجھ گئے ہوں گے  
 کہ مشابہت کسکو کہتے ہیں پر کم فہمون کے لیے مشابہت ہے کہ کچھ کچھ شرح مشابہت کی بھی  
 بیجاے شفق میں ہر چند خداوند اکبر سے کچھ کچھ نسبت فیض ہے چہ نسبت خاک را با مالک  
 پاک چہ پرائے یہ معنی ہیں کہ اسوایہ خداوند کریم کے کسی کا نہ کسی بات میں ایسا نہیں  
 کہ اسکو نسبت آؤکے آؤحایا اٹھائی یا چو قحانی وغیرہ ایک میں نہ کہ آؤنکے ماتحت  
 کسی کو کچھ مشابہت اور مشابہت ہی نہیں ورنہ بفرق نیک و بد بات سے آؤہا یا آؤ  
 وجہ اسکی یہ ہے کہ بھلے بڑے کے پہچانتے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہیے کہ کچھ مشابہت  
 کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام بُرائی رکھا جائے مگر اگر کسی بات کوئی یا جو تے کے  
 اچھے ہونے کے معنی ہیں کہ بدن یا سر پر یا پاؤں میں برابر اسے اور اگر فتنہ بن کر

یاد دین اور روایت کے مطابق

مشابہت کی صورت

نور و فرق نیک و بد جان کر آؤہا یا آؤ

چند انگریزوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے بلکہ ڈھیلی یا تنگ آتے ہوں  
 اور ایک بنیت دوسرے کے تنگی یا کشادگی میں کم زیادہ ہو تو جو انگریز کہ کم تنگ یا  
 کم کشادہ ہو گا وہ نسبت دوسرے کے اچھا لگنا جائیگا چونکہ مخلوقات میں بھی خواہ گلی  
 ہوں خواہ بڑی باتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے اُن کے لیے بھی کوئی اصل اور نمونہ  
 چاہیے سو وہ ظاہر ہے کہ بیز خالق کے اور کون ہو گا کیونکہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق  
 ہی ہے مگر عیسائی انگریز کی مطابقت محمد وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے خدا سے مخلوق  
 کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے مگر عیسائی مطابقت ظاہری بقدر بینائی وغیرہ  
 معلوم ہوتی ہے اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بقدر عقل معسوم  
 ہوگی مثلاً ہم یہ جانتے ہیں کہ خداوند کریم زندہ ہے چنانچہ اس بات میں شبہ و شک  
 کہ آدمی و جانور خدا تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں آب و خاک، آتش و غیرہ نہیں رکھتے  
 تو شبہ جان کہ حیوانات جمادات سے افضل ہیں، بعد ازین شبہ و شک خداوند کریم عالم  
 جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جانداروں سے علم و عقل میں ممتاز ہے تو ثابت ہوا  
 کہ انسان افضل ہے پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں تفاوت  
 اور کم و بیش ہیں تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق میں سخاوت علم عفو وغیرہ کے  
 جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں رکھتا ہو اور احوال اور اعمال اُس کے پسندیدہ عقل ہوں  
 وہ اوروں سے بلاشبہ افضل ہو گا اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق  
 کی وجہ سے تو نسبت ظاہر ہے کیونکہ ایک شرح کی مطابقت پائی جاتی ہے پر احوال  
 اور اعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں اگر بعض احوال میں مثل غنا و غلبی جیسے تو کافی  
 دلی کہتے ہیں اور بعض اعمال میں مثل داد و دہن کے خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہو  
 تو بعض اعمال میں مثل تواضع اور بعض اعمال میں مثل بندگی کے خلکو باتفاق سب  
 اچھا کہتے ہیں ورنہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اوس

مناسبت کی مہکتا ذکر ذریعہ سے پاتا آتا ہے چند قسمیں ہیں منجملہ اولیٰ مطابقت ایک ہی  
 ہے سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے اور احوال اور اعمال کی وجہ سے  
 اور طرح کی تفصیل اس باب میں کی چونکہ مناسبت کے معنی اور اقسام کے بیان کرنے پر وقت  
 سے لازم ہے کہ اول مناسبت کے معنی اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے اس لیے عرض ہے کہ  
 کہ مناسبت ایک طرح کے انما کو کہتے ہیں پھر موجودات کے احوال کے تہس سے ایسا  
 معلوم ہوتا ہے کہ سب اشیاء چار قسم پر ہیں ایک ذیہ چند چیزوں کی ایک اصل ہے کہ وہ سب  
 از ہمیں اتحاد و مشتق ایک رکھتی ہیں اور ان سب کا پھیلاؤ اسی ایک سے ہے سو ہر دو چیزیں  
 وہ اشیاء باہم مناسب ہوتی ہیں اور اپنی اصل کے بھی مناسب گئے جائینگے مثلاً ایک شخص کی  
 اولاد اگر چند آدمی ہوں خود وہ آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے ماں باپ سے  
 بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ ان سب میں آپس میں وہ رشتہ بنیاداً مناسبت  
 ہوتا ہے کہ وہ سب میں آپس میں مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت  
 ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی اور مناسبت انہی اور قرب اہلی اور ربط اہلی  
 رکھتے ہیں مگر چونکہ یہ مناسبت بسبب قرب اور قریب کے زیادہ کم ہوتی ہے تو ربط ربط  
 محبت بھی اسی قدر زیادہ کم ہوتی ہے مثلاً جو محبت کہ باپ باہم یا والد سے ہوتی ہے  
 وہ محبت ماں باپ کے ماں باپ اور اولاد کی اولاد اور والد اسی وغیرہ سے نہیں  
 ہوتی اور جو محبت بھائیوں میں ہوتا ہے وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد  
 سے نہیں ہوتا اور مثلاً ہذا التماس و ہذا نکاح کہ انہی کو کسی دوسرے انہی سے بھی بسبب  
 اس اتحاد اہلی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہوتا ہے کہ با نوزوں سے  
 شوکا اور اسی طرح و حوسن و طہور میں دیکھتے ہیں اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز  
 کم فہم کے اور کوئی نامل نکر گنج باقی اگر کہیں ایسے خلاف نظر آئے تو وہ دوسری قسم مناسبت  
 کا اثر ہو گا اور ربط ذاتی نہ دیکھنے اسکی قیہ اہل فہم کے حواس کر کے خود رہا ہوں کہ

سب کو ذریعہ سے پاتا آتا ہے  
 ربط اہلی کے ساتھ  
 مناسبت ذاتی اور ربط ذاتی



اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ باقی جانگی  
 تو موجب محبت کا ہوگی ورنہ اوسکو فقط ارتبا و اہی کیلئے چنانچہ ظاہر ہے جب یہ مقدر  
 ہو چکا تو اب دیکھنا چاہیے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی یہ مناسبت ہے  
 کہ زمین اور سہ نوب اس مناسبت میں یکساں ہیں یا تفاوت بعد غور کے یوں نظر  
 آیا کہ سبکو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے ارواح ہون یا اجسام و اشکال  
 اخلاق ہون یا اعمال اور اعمال معانی ہون یا الفاظ و اقوال کیونکہ سبکی اصل وہی خلق  
 ہے تیار ہے بلکہ اصل میں دیکھیے تو وہی اصل ہے مان باپ یا اربع عناصر وغیرہ کو  
 اصل کہنا براے نام ہے کیونکہ حقیقت میں وہ اصل ہے جو کسی کی فرع ہو اور اوس میں  
 اور اوس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہمجنس نہ ہو سکے معنی چھرا اس  
 مناسبت میں مخلوقات اس قدر تفاوت ہیں کہ فرق زمین و آسمان نظر آتا ہے سبب اسکا  
 وہی قسب اور بقہ ہے پر مان باپ کی نسبت اولاد اور اولاد کی اولاد کو باعتبار  
 تولد اور مناسبت کے ہے اگرچہ باعتبار مکان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور یہاں  
 باعتبار لطافت اور کثافت کے مثلاً ارواح بنسبت اجسام کے لطیف ہیں اور اجسام  
 کثیف تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہیے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ ہوا ہے  
 لطیف ہے مثلاً اور ہوا پانی سے اور پانی خاک سے تو ترتیب مذکور قریب اور بعید سمجھنا  
 اور اگر فرق بالعکس ہو تو بالعکس اور ہوا قریب اور جد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے  
 باوجود اس نزاکت کے وہ کار نمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے  
 برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر آئی اور پھر آسمان پر اڑ جائے اور اس  
 عتد سیر و سفر میں پہاڑ بھی اگر سانسے آجاوے تو اوسکو ہی توڑ کر کھینچا ہے اور  
 شمع شمس و قمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اوسکے سانسے گروہے کہ ان زمین  
 کہان جو تھا آسمان خیال کرنے ہوئے دیر لگتی ہے اوسے یہاں تک آتے دیر میں لگتی

کی مناسبت حاصل ہے جس سے اس کا قریب اور بعید سمجھنا

سلا ہذا القیاس) اپنی نگاہ کو دیکھو آوازوں کی تیز روی اور خیال و گمان کی  
 رسائی کو سوچ جتنی لطافت زیادہ کی اوتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہو گی  
 وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے سب موجودات کی اصل ذات والامناس  
 خداوندی ہے ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں سب کو اسی بنا  
 بعض ہونے سے پروردگار کو دیا وہ اور دوروں کو کم مثال اسکی ایسی ہے کہ جیسے  
 شمع کا نور و دھماکہ ہر پاس ہر پاس زیادہ ہوتا ہے دور دور کم غرض اس  
 قرب اور بعد ذاتی کے سب لطیفوں کو زیادہ و تر اختیارات اور کمالات کے کشفوں کو  
 اُن کی محکوم اور تابع بنا یا اجسام کے آگے رہبر عزت رکھتے ہیں ابھی کہ شاید کسی کو یہ شبہ  
 پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بقدر لطافت ہوتی ہے تو جیسے برق کے صاع سے  
 پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں لگے ہوں اور شعلوں سے لازم تھا  
 کہ آسمان تک پھٹ جاتے یا تہ آئندہ قابل جواب نہیں کیونکہ اصل فہم ہر جواب اسے اس کا  
 اور نیز موافق مثل مشہور ۲ این رد کہ تو میری تبرکستان مست بہ مطلب ہے کہ مومن دہر  
 جانا ہے مگر بغیر چند اغراض کے یہاں جواب مناسب سمجھ کر عرض پروردگار ہوں کہ خداوند  
 حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدی چیز کے لیے پیدا کیا ہے کان کو آواز کے لیے اور ناک کو خوشبو  
 اور بدبو کے لیے آنکھ کو نور شکل صورت رنگ روپ کے واسطے ہر چیز کو جس چیز کے لیے پیدا  
 کیا ہے اس کو اسی سے سروکار ہے دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں آنکھ کو آواز کی غرض سے  
 اور کان کو نور وغیرہ پروردگار اور سلا ہذا القیاس اب سینے کو نگاہ اور شعلہ کو  
 اجسام سے کچھ تعلق نہیں جس کی بات قوت لاسہ سے پوچھنی چاہیے سینے کا تعلق لگائے اور  
 ٹوٹنے سے جسم معلوم ہوتا ہے آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا اندھے کو اجسام کا علم ہے پر رنگت  
 شکل صورت کو نہیں جانتا آنکھوں والے کو تہ کے عکس کا علم ہے پرانہ جا معلوم  
 نہیں کر سکتا کیونکہ قوت لاسہ کو دھماکہ رسائی نہیں اور اگر کوئی بسبب کیا دے

قوت کی اصل قوت لاسہ  
 ہر اجسام کی قوت کی اصل  
 خداوندی ہے

لکھ

جیسے جواب

جسم اور اشکال رنگ وغیرہ کے یوں دہرایا گئے کہ ایسے کیا سننے رنگ کو دیکھیں  
 جسم کو نہ دیکھیں صورت و شکل کا دیکھنا وہ بعینہ جسم کا دیکھنا ہو تو یہ بعینہ اسی بات ہے  
 کہ کوئی کسے آواز خوشبو جسم اور رنگت جسے نہیں جانتی آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوتا ہے  
 خوشبو آواز کا سننا خوشبو رنگ جسم کا سننا ہے اور خوشبو کا سونگھنا آواز رنگ جسم کا سونگھنا  
 سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے اور اگر کوئی مجازاً کہے کہ تنہا بھول سونگھنا یا  
 سنا سننا تو اس کا اعتبار نہیں اس کے ہی معنی ہیں کہ اوسکی خوشبو سونگھنی یا اوسکی آواز  
 سنی دہرا اس دھوکے کی زیادہ ذریعہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھوان اٹھتا دیکھ کر  
 آگ کے ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے پر صورت کو دیکھ کر اگر کتر جگہ جسم کے ہونے پر  
 یقین ہونے دیر نہیں لگتی ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھوان دیکھ کر  
 سمجھ جاتے ہیں ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا پر کتر جگہ شکل صورت رنگ روپ دیکھ کر جسم کو  
 سمجھ جاتے ہیں اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوتا  
 تو ہوا نظر آیا کرتی اور عکس آئینہ بھی جسم ہوتا، لہذا جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوتی  
 اور شکل صورت کے حساب سے اندھا ہے اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوتی اور آواز  
 کی طرف سے بھری ہے اور ناک کو بو کی خبر ہے آواز اشکال کی کچھ سہ نہیں باوجودیکہ  
 یہ سب چیزیں ایک ہی گہ اپنا گذار کرتے ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور  
 نور کی خبر ہے اجسام کی طرف سے خبر نہیں ہوا میں چونکہ شکل اور رنگت میں نہ شعاع سے  
 سنو ہونہ آنکھ سے نظر آئے بلکہ جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کوٹھلی چلی جاتی  
 ہے اور آوازیں اُڈسکو نہیں روکتیں ایسے ہی اجسام کے ہجوم میں کوٹھلی چلی جاتی ہیں  
 اور اجسام اُڈسکو نہیں روکتے کیا نظر نہیں کرتے کہ ہر اکہاں سے کہاں تک بھری ہوئی  
 ہے ہر اوسکے اوپر بیٹھے کتے ہیں کہ آگ کا گرہ ہے اور آسمانوں کی کثرت اور اونچی مدت  
 سے مورتے ہونے کو تو ایک جسم ان فائل ہے اب دیکھیں کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ

کہنے لگتے ہندوستان کی خبر لاتی ہے اور کہاں کسی شہر میں ہم کس آتی ہیں اسے  
 نہیں دیکھتی اگر زمین سے کوئی جی انجین روکتا تو اس وقت تمام شہر بچھڑا ہوتا کہ  
 آسمان و زمین کا کیا حال ہوتا ہے برق ہمارے ٹکڑے ہی کرتی ہے شعلہ اور نگاہ  
 آسمان و زمین کو خاک کر دیتی ہے روکتا تو درکنار جسم تو نکل آواز و خوشبو و یون  
 و غیرہ کے باوجود راہ میں حائل ہونے کے نگاہ و شعلہ سے ایسا الگ ہوتا ہے کہ  
 خبر بھی نہیں ہوتی نگاہ اور شعلہ کو خبر بھی ہوتی تو نور و رنگ و شکل کی سہولت دیتی  
 بقدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے اسی لیے جیسے ہندوؤں کی آواز بسبب  
 ضعیف ہونے کے توپ کی آواز میں اگر ایک وقت چھوڑی جائےں محسوس ہوتی ہے آہستہ  
 عینک وغیرہ کی شکل بھی اُن شکلوں میں جنکو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں محسوس ہوتی  
 ہے اور اس وقت کو یا معلوم ہی نہیں ہوتی مہذا اشیاءے لیلیٰ کی طاقت تو اس وقت  
 معلوم ہو چیب وہ زور پر آئی ہو اس سے درخت پر دفعہ نہیں آدکھڑا اسکے لیے ہوا کی  
 شدت چاہیے ریل گاڑی اور دوغاتی جہاز میں کل کارگر ہی یہی ہے کہ عجائب و سراف  
 زور کرے جس قدر کو جانا تو قس ہے اب دیکھیے کہ عجائب پہلے بھی جہان میں تھی اور  
 کون یہ جانتے تھا کہ یہ ایسی بلا ہے کہ ان ریل گاڑی اور دوغاتی جہاز پر نہ کمان اور کھلی  
 یہ قوت معلوم ہو بسبب اگر شعلہ و رنگہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہر کو آج تک اس  
 ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے ایسی زور آوری ظہور میں آئے تو کیا عجیب ہے اور  
 میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے لکھا ہوں کی نافرمان کے جو زبان بنگہ اور فقہار  
 اہل اسلام و ہندو و مشائخ ان فن میوس مردم کی نسبت مشہور ہیں سبب سے ہو گئے  
 کیا عجیب ہے کہ کوئی ترکیب گچہ کے زور و کھانے کی اونکو معلوم ہو گئی ہو اب میں بھیجے  
 کہ بات دور جا پڑی اور جو اب اعتراض ہی بہم دجو و بخوبی دانش ہو گیا مگر دوچار  
 نامہ سے جو علاوہ جواب کے اس فقرہ سے ماہل ہے ہر اگر بیان کیے جائیں تو

مضافتہ نہیں شفق من قطع نظر اسکے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ و شعاع کا  
 باوجودے کہ برق سے زیادہ لطیف ہیں پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدے کو نہیں توڑتا کہ  
 کمی زیادتی طاقت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل  
 ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازوں میں پاس پاس کھسکے توپ کو دیکھتا ہے اور دھوئیں سے بدبو  
 اوسکی ناک میں پہنچتی ہے اور پھر باوجودیکہ یہ تینوں چیزیں شکل توپ آواز اور بدبو  
 ایسے پاس پاس ہیں کہ اُس سے زیادہ کیا ہوگا آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی  
 اطلاع نہیں اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں اور ناک کو بجز بدبو کے  
 شکل اور آواز کی بوتھ بھی نہیں آتی یعنی پاس ہو کر پھر اتنی دور ہیں ایسے ہی اگر  
 حسب گفتار بعض اہل مذہب کے خداوند جلہ عالم کیے پاس ہو اور پھر سب سے دور ہو تو کیا  
 عجب دوسرے یہ کہ انوار آتی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو معلوم نہوں یا کلام  
 خداوندی بسبب اسکے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہو بلکہ جیسا وہ ویسا ہی اُس کا کلام  
 سکونہ سنانی دے بلکہ کسی کسی کو اُس کے سننے کے کان دیے ہوں اور وہی اوس کو سنیں  
 یا بعض مخلوقات لطیف جیسے ہیود و نصاریٰ اور اہل اسلام کے نزدیک فرشتے کسی کو معلوم  
 ہوں اور کسی کو نہ معلوم ہوں تو بعید از قیاس نہیں بلکہ عین موافق قیاس کے معلوم  
 ہوتے ہیں غرض کہ یہ سب باتیں حد امکان سے باہر نہیں اگر کوئی مخیر صادق کامل عقل  
 سلیم الحواس جبکہ ان اوصاف پر دلائل تو یہ شاہد ہوں خبر دے تو عقل کی بات یہ ہے کہ  
 تصدین دلی سے پیش آئے تفسیرے ایک فائدہ جلیل القدر اس خفیت کو حاصل ہوا پر کیا کرو  
 کہ وہ بات بڑی ہے یہ سب چھوٹے سے سمجھ میں نہیں سنانی مان اگر امداد خداوندی ہو تو  
 کچھ بعید نہیں غرض ہر حال بنام خدا عرض ہے کہ اس رد و قدح میں جو اوپر بطور ہو  
 امکان دیدار خداوندی کا حق کو بتا لگا تفصیل اس اجال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوت  
 باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے بہر ماوراد اگرچہ چار آنکھوں، دالا ہو آواز کی حقیقت

فائدہ جلیل القدر در باب امکان  
 دیدار خداوندی

زمین جانتا اور قوت سامعہ افکار و الوان اور اشکال کی طرف سے بھری ہے اندھا  
 مادر زاد اگر کافون سے بہرہ وافر رکھتا ہے تو سیاہ و سفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے  
 ایسے ہی یہ آنکھیں ویدار خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہیں اور ایسے  
 ان آنکھوں سے آج تک کسی کو فحش و ہوس پر کسی مینا سے ان آنکھوں کے کہیں اور یا  
 ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھتی ہو کہ خداوند کریم کو باوجود اس کے بے کم و کثرت اور  
 خارج از امکان ہونے کے دیکھ سکے اور سانس ہونے یا کسی شکل اور کسی رنگ میں  
 ہونے کے جیسے بظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے اُس قوت کو ضرورت نہ ہو  
 باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا کچھ محال نہیں آخر انکھیاں سے میں  
 وہ قوت دی ہے کہ اندت میں نہیں اور کافون والے میں وہ قوت دی ہے کہ نہ اس  
 میں نہیں مہند اگر جم یون کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے تو جھوٹا اپنے  
 خداوند کریم فرماتا ہے اسید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے چونکہ یہ بات زبان پر آگئی گو  
 بظاہر موقع معلوم ہو کچھ بیان کرنی چاہیے جناب من بخیر غور و سمع الفات میری بات  
 کو دیکھیے اور سنئے مجھے کالعبان معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت حواس خمسہ دل میں ہیں اور یہ  
 چشم و گوش ظاہری مثل عینک اور زری کے ہیں کہ وقت مبیعت ہو جاتے مینائی اور  
 شنوائی کے ادنیٰ ضرورت ہوتی ہے جب اسکی ہے کہ جو باتیں حواس خمسہ کے وسیلے سے  
 دل کو معلوم ہوتی ہیں دل میں جا کر کچھ غلط غلط نہیں ہو جاتے کہ ایک دوسرے سے  
 متضاد نہ ہو اور یہ پہچان باقی رہے کہ آنکھ سے یہ بات معلوم ہونے کے لائق ہے یا کان سے  
 بلکہ آنکھ بند کر لینے کے بعد درود و بار کا تصور صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے حاصل  
 ہو سکے ہے نہ کان سے اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہو سکے ہے  
 نہ آنکھ سے اگر دل میں آنکھ کان نہیں تو یہ تیز کیونکر ہوتی مان ان آنکھوں کے دیکھنے  
 اور ان آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے اور ان کانوں سے سننے میں نہ

حواس خمسہ دل میں ہیں

فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے جیسے عینک کے لگائے سے ضعف نگاہ والوں کو اور گڑبائی کے لگائے سے کم سننے والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور خوب سنائی دینے لگتا ہے ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصور پہنائی کے ان آنکھوں اور کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہو جاتی ہے سو جس خیال کو دل پہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہو سکے ہے یا کان سے اوسکو ویسا ہی سمجھنا چاہیے مثلاً دل میں سونے چاندی کے مکان یا زمین آسمان وغیرہ کا خیال کریں تو گو آج تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ اگر یہ چیزیں اس صفت کی عالم بین بانی جائیں تو بیشک آنکھ ہی سے معلوم ہوں اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہو کہ شاید کان سے معلوم ہوتی ہوں اب ہم کہتے ہیں کہ خداوند حقیقی کو مکان اور زمان اور کم و کیف اور شکل و صورت اور رنگ و روپ غرض جو آثار اور نشان مخلوق ہونے کے ہیں ان سب سے کتنا ہی منزہ اور علحدہ کر کے خیال کریں تسپر بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اوسکو دیکھتے ہیں آواز کی طرح سے سنتے یا خوشبو کی طرح سے سونگھتے کا احتمال نہیں ہونا اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ جو اس خمسہ میں سے کسی کے طور پر ہونا اتنی بات بیشک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں اگر صفائی آجائے تو وہی دیدار ہو جائے اور اوسوقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں خواب میں باوجودیکہ جو اس خمسہ معطل ہونے میں خاص کر آنکھیں تو بالکل ہی بند ہو جائیں چونکہ خیالات میں صفائی آجاتی ہے ہر کوئی اوسوقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم و گوش ظاہری سے دیکھتا سنتا ہوں اور وہ دیکھتا اور سنتا اوسوقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے بیدار کا دیکھتا سنتا یہاں سے ایک عجیب لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ پہلے سے تو بوجہ دلائل ہم کو فقط امکان و دیدار ہی معلوم ہوتا تھا اور یہ بات کہ کسی کو وہ بھی ہے یا نہیں یا ہو گا یا نہیں اس کا دعویٰ تھا پر اب بفضلہ تعالیٰ اچھاتی ٹھوک کر ہم یوں کہہ سکتے ہیں

عجب تعجب اس کی کیا نہیں کہ جو بگوں شب و روز  
خدا کی بار میں مشغول ہیں رشتے بعد از تو  
کہا کہ نیست ہوئی

کہ جو لوگ شب و روز خداوند متعالیٰ کی خیال میں رہتے ہیں اور خیالات دنیاوی نقطہ  
 بمقتضایہ بشریت ہی آؤ گئے دل میں آتے ہیں کچھ زیادہ دنیا کی محبت آؤ گئے دل میں  
 نہیں ہوتی لیکن جب کہ پاس و غمیرہ ضروریات بشری کے سبب بندہ ضرورت کے  
 دنیا کی طرف متوجہ ہیں درجہ کچھ میلان اصلی نہیں اگر وہ لوگ اس جہان سے گذر جائیں  
 تو بیشک یہ سب ضرورتیں اُن سے محو ہو جائیں گی اور وقت لاجرم اُن کو اس قسم کے  
 تازہ خیالات پیش نہ آجائے اور نہیں ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پُرانے خیالات بھی  
 دل سے نکلا جائیں کہ نہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ جس شے سے محبت نہیں ہوتی بے قدر  
 اُس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا اور بعد ضرورت کے رفع ہو جائے کے اُس سے محبت بے لگتا ہے  
 ایسے وقت میں جو باتیں تزلزل میں ہوتے ہیں خیال میں آتے ہیں بعد اُن کے پُرانے  
 خیالات بھی نہ ہیں تو وہی خیال خداوندی پیش نظر آجائے اور ظاہر ہے کہ ذات  
 خداوندی کچھ ضروریات بشری میں نہیں جو اس کی طرف بندہ ضرورت توجہ ہو اُس کی  
 کثرت یاد کا باعث تجرید محبت باخود کے اور کوئی زمین ہو سکتا وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا  
 اور آیا اور ہر جہاں ہر جگہ امکان محبت یا امکان خوف خداوندی کے بیان کی جہاں  
 گنجائش نہیں اور تیرنگا ہے ایک اثبات سے معذور ہون لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو  
 تمام کر کے مطلب کو چھیڑ دین جناب میں یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم  
 کی یاد میں رہتے ہیں بعد اُن کے اُن کو نہ خیالات دنیاوی پیش نہیں آتے اور پُرانے  
 غمیرہ اور غمیرہ کے محو ہوتے ہیں ایسے لوگوں کے خیالات دلی کی وضاحت اُس  
 سے زیادہ ہوتی ہے کہ وہ جنہاں وہاں اپنے خیالات میں جرتے ہیں کچھ اور جہاں  
 سوا اُن کے کو اس غمیرہ سے بچ جاتے ہیں "وان ما پرانا خیال دل سے محو جاتا ہے  
 اور اُن کے پاس نہ ہی کے غمیرہ کی کدورت دل کے مکر ہوئے کے لیے کافی ہے بلکہ  
 کچھ بل پانچاں پیشاب سے حبیب طبیعت ایسی کدورت پریشان ہوتی ہے کہ سب بچتے ہیں تو



بدن انسان کی اسل سے یہ کہ درمیان اگر جاتی ہیں تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں خصوصاً  
 ان لوگوں کے نزدیک جو کلیت ذریعہ اور بول قبر اور بول جس کے قائل ہیں اس  
 مذہب کے مطابق یہ وہ قائل خیالات دنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں جیسے میل سے  
 حمام کا نہانا اور بدن کا ملنا اتنا کہ جب یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے  
 نری تو اچھے لوگوں کے دل میں جو خیال خداوندی ہے اس کی وضاحت خواب کے  
 خیالات کے وضاحت سے کیا ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے زیادہ ہونی چاہیے  
 کیونکہ جاگنے میں دنیا میں زیادہ تشویشات ہوتی ہیں اور وہ تشویشات بالنعین  
 بعد مرگ کے مرتفع ہو جائیں گی اگر احتمال خیالات دنیاوی کے انی رہنے کا ہے بھی تو ان  
 لوگوں کے حق میں ہے جو نسبت دنیا میں تو یہ ہوسکتے ہیں اور اگر فراق دنیا کا صدمہ  
 ہو اور اُسی کا خیال درمشاعر دل رہے تو ہم انکار بھی نہیں کرتے پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ  
 ان کو بھی دیدار خداوندی ہونا چاہیے اس لئے کہ چند قاعدے حاصل ہوئے اول تو یہ  
 کہ خواب میں دیکھنے اور سنانے سے زیادہ تر واضح ہو گیا کہ آئندہ اور کان حقیقت میں دل  
 ہی میں ہیں دوسرے یہ کہ پریشانی طبع یا کسی دوسرے طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور  
 سنانے وغیرہ سے مانع ہے کیونکہ دیکھنا اُس رتبے کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت  
 ہو جائے سو وضاحت کا ہونا ایسے وقت میں ممکن نہیں ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز  
 آنکھ کے سامنے بھی آجائے تو وضاحت درکنار سیر سے نظر ہی نہ اُٹے بسا اوقات بون ہوتا  
 کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اس وقت اتفاق سے کوئی چیز  
 سامنے کو گذرتی ہے یا کوئی ہنگامہ یا کوئی بات پیش آتی ہے جس کی اندھے برون کو بھی اطلاع  
 ہو جاتی ہے پر اُس کو خبر نہیں ہوتی تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہو اور پھر  
 وہ چیز سامنے آجائے تو وہ تصور واضح ہو جائیگا معلوم ہو کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت  
 بڑھ جاتی ہے ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے پر کہیں تصور اور وضاحت

اس طریقہ پر چند قاعدے حاصل  
 ہوئے

ساتھ پیدا ہوتے ہیں جیسے کوئی چیز ہوائی گیس کے ساتھ آجائے کہیں  
 وسعت محدود رکھتی ہے جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا پھر وہی خیال  
 پس منظر آتا اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدار خداوندی ممکن ہے  
 تو کچھ محال معلوم نہیں ہوتا کیونکہ خداوند کریم کو اگر ہم جیسا وہ ہے سارے عیوب اور  
 انہار مخلوق سے مثل صیبت شکل رنگ مکان زمان وغیرہ سے منزہ اور جامع جمیع  
 کمالات تصور کریں پھر بھی تو بقدر نفس نظر پر سابق اسی قسم کا تصور ہو گا جیسے دیکھنے  
 کی چیزوں کا ہونا ہے سو اگر وہ ذات موصوفہ باین صفات سامنے آجائے تو بیشک  
 وضاحت نہ رہے اور تصور کا دیدار ہو جاوے باقی رہی بات کہ خدا کے مکان سے  
 منزہ ہوتے اور پھر سامنے آتے کے کیا معنی سامنے آنیکے لیے تو منہ و رقبہ کے سامنے کے مکان میں  
 ہو سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ بات ہر جگہ نہیں کہ سامنے آوے ہی کہا کرتے ہیں جو سامنے کے  
 مکان میں جو ہم پہنچتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کی توجہ نہ مانتا ہے ہن کہ سامنے کے  
 مکان میں جو سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ کس مکان میں ہے جب مکان اور جہت  
 بے مکان اور بے جہت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور  
 بے جہت سامنے ہو اور نظر آئے تو اتنا انکار کیوں ہے اور اگر کوئی نا الفات یوں کہ  
 کہ مکان اور جہت نظر نہیں آتی بلکہ جیسے جہت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا جہت وغیرہ  
 کا سمجھ لیتے ہیں ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور جہت کو سمجھ لیتے ہیں تو اول یہ قیاس  
 غلط ہے کیونکہ جہت کو اوپر ہونا کچھ لازم نہیں جب ہم جہت کے ارہم ان تو اس وقت  
 جہت پہنچ جاتی ہے بغلاف جسم کے کہ اس کو جہت اور مکان لازم ہے کبھی اس سے  
 بدست نہیں ہوتی اور اگر ہم باہر خاطر شریض اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اس بات کو  
 تسلیم ہی کریں تب ہی اس بات میں کچھ خلل نہیں آتا کیونکہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں  
 ہی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور جہت باوجودے کہ مخلوق ہیں سامنے آتا

دیدار خداوندی ان آنکھوں  
 سے ممکن ہے۔

وہ تصور کا دیدار ہو جاوے  
 باقی رہی بات

اور پھر مکان سے اور حقیقت سے منزہ ہیں تو خدا کریم تو خالق ہے اگر سامنے ہو  
 اور پھر مکان اور حقیقت سے منزہ ہو تو کیا عجیب اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو مسبوہ سے  
 لگانا کیجیے کہین نہ کہین اور اسکا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے مکان کی رو سے دیکھیے تو جو  
 اس قسم کی مخلوقات ہیں سبکہ سب مکان کے محتاج ہیں ہر مکان مکان کا محتاج  
 نہیں اور زمان کی رو سے دیکھیے تو سب اس قسم کی چیزیں زمان کی محتاج ہیں ہر زمانہ زمانہ کا محتاج  
 نہیں علیٰ ہذا القیاس گرمی کے لیے کوئی گرمی نہیں اور سردی کے لیے کوئی سردی نہیں ایسی ہی ہیں  
 سمجھنا چاہیے کہ خدا کے لیے کوئی خدا نہیں اور ہم ان سب باتوں کی یہ ہو کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے اس میں  
 دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے جس کی حقیقت مکان اور زبان راہدین سو اوّلیٰ احتیاج ہوتی اور  
 ہر دو دونوں اپنی اصل سے زیادہ نہیں جو یہ مکان اور زمانے کے محتاج ہیں اس  
 ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ ابھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا  
 ہے کہ یہ سب اس کے وجود میں محتاج ہیں اور اسکا وجود پاک ان سب کو محیط ہے  
 اور وہ اصل وجود ہے کیونکہ عالم کا وجود اسکی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے مثلاً  
 آدمی اسکی آدمیت اور چہرہ ہے اور اسکا وجود اور چہرہ مذہب ہمیشہ سے رہتا اور  
 پھر کبھی معدوم نہ داتا کیونکہ اگر یہ چین وجود ہوتا تو جیسے زمانے کے زمانے نہوے اور  
 مکان کے مکان نہوے کہ کوئی معنی نہیں ایسے ہی اسکے بھی وجود نہوے یعنی معدوم  
 ہونے کے کوئی معنی نہوے مثال واضح اسکی یہ ہے کہ نور اپنے آپ منور ہے اور اور نور کو  
 منور کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور اور ان کو خود موجود  
 کر دیتا ہے اسکے بعد ہوا اور بھی ایک لطیفہ معلوم ہوا کہ مخلوقات میں جو کمالات ہونگے  
 وہ سب خداوند کریم میں ہونے چاہئیں مثلاً بندے میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا  
 کمال ہے اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت  
 وغیرہ جن کو سب باتفاق کمال اور خوبی سمجھے ہیں پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب

عالم کو جس کا قوس و کوس  
 جس میں اسکا سلسلہ منقطع ہوتا ہے

فائدہ یہ کہ جو چیز اصل سے زائد  
 ہوا آدمین اور اسکی اصل سے

میکہ جو کمالات مخلوقات میں  
 وہ سب خداوند کریم میں

آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے افز و چیر میں ہیں تو موافق قاصد مذکور  
 کے کہیں اور سے آئے ہونگے اور اس میں اصلی ہونگے جیسا نور میں نور اصلی ہے اور  
 اور دن میں نور کے سبب روشنی آگئی ہے سو اسی چیز میں سوائے کمالات خداوندی  
 کے اور کیا ہونگی اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے کیونکہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی وہ  
 دوسرے کو نہیں دے سکتے پس لاجرم کمالات مخلوقات میں ہیں وہ سب خالق ہیں  
 ہونگے مثلاً نور آفتاب کہ ایک سال اور خوبی ہے اور یہ کمال آدمی کے سب اہل مذہب  
 اور سب اہل عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں  
 کوئی کمال اصلی نہیں خالق کے دیے ہوئے ہیں اگرچہ نسبت اور اشیا کے جو اس سے  
 منور ہوتے ہیں اصلی ہے تو اس صورت میں بیشک خدا کی طرف سے ایسے بلا ہوا اور  
 جب خداوند کریم سے بلا تو اس میں نور پہلے سے ہوا گا اس مثال سے ایک عمدہ بات  
 نقل آئی یعنی جو اشیا کہ قابل دیکھنے کے ہیں نظر آتے ہیں نور آفتاب وغیرہ کے محتاج ہیں  
 اگر باطل اندھیرا ہو تو کوئی چیز نظر نہ آئے پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آئے میں کسی اور آفتاب  
 یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں کیونکہ آفتاب کا نور نسبت درود یوار وغیرہ کے  
 اصلی ہے اور درود یوار زمین و آسمان کی روشنی یعنی دھوپ یا جتنا کچھ چاندنا ہو  
 وہ آفتاب کا طفیل ہے تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے وہ اپنے  
 نظر آئے میں کسی اور کے نور کا محتاج نہ ہوگا بلکہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا  
 اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ دیکھنے کے لیے جو روشہ طین مشہور ہیں آپ  
 تو سامنے کے مکان یعنی چھت میں ہونا دوسرے نور آفتاب وغیرہ کا یہ دونوں نہیں  
 اشیا کے دیکھنے کے لیے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اصل سے نورانی نہیں اور بعد  
 غور کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں مشہ طین ان اشیا سے مذکورہ میں بھی آئے  
 دکھائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں چونکہ خداوند کریم

مونا اور نور آفتاب  
 اس تقریر کو واضح ہو گیا کہ دیکھنے کی شرطیں

مکان کے احاطے میں نہیں بلکہ مکان ہی اُسکے احاطے میں ہو اور اپنی ذات سے نورانی ہو  
 تو اُسکے دیدار کے لیے پیشتر طین کرنی اور پھر اسوجہ سے کہ ان شریکوں کا وجود خدا کی ذات  
 میں محال ہے اُسکے دیدار کو محال کہنا سخت کج فہمی اور گستاخی کی بات ہے ایسے لوگوں سے  
 کچھ عجب نہیں کہ خدا کے دیدار کے محال ہونے کے بوج میں خدا کے بیٹا ہونے سے بھی انکار  
 کر بیٹھیں بلکہ محال کہنے لگیں کیونکہ جب دیکھتے کے لیے ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جسکو  
 دیکھنا ہے اُنسا سا منا ہی ہوا کرے اور سامنے ہونے کے یہ معنی ہوتے کہ جسکو دیکھنا ہو وہ  
 سامنے کے مکان میں ہو تو اس صورت میں لازم ہوا کہ دیکھنے والا اس کے سامنے کے مکان میں  
 ہو جسکو دیکھنا ہے کیونکہ اُسے سامنے ہونا اور آگے بچھے ہونا اور دین بائیں ہونا اور اوپر  
 نیچے ہونا تو دونوں ہی طرے سے ہوتا ہے اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اُسکے نہیں  
 ہو سکتا کہ ہمارے ہمارے سامنے کے مکان میں ہو اور چونکہ خداوند کریم کا ہماری تمھاری اُم  
 کسی مکان میں ہونا محال ہے تو اُن لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہے ایسی  
 بات اور نہیں لوگوں سے ہو سکتی ہے جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلا میں ایسے لوگ  
 خدا کو اگر نفوذ یا تشد منہانا بیٹا بتلا میں تو ہکو بھی کچھ شکایت نہیں مگر یہ بات اوپر واضح  
 ہو چکی ہے کہ جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں وہ سب خالق میں ہونے چاہئیں سو  
 خدا کا بصیر ہونا ضروری ہے بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اُسکے کمالات کچھ وہی نہیں جو  
 مخلوقات میں منتشر ہیں اُسکے کمالات توحید دے پایاں بے کم و کیف ہیں جیسے اُسکی  
 ذات سجد دے پایاں اور بے کم و کیف ہے اُسکی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونکی تو دلیل  
 یہ ہے کہ اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے یا کم و کیف اُسکا احاطہ کر لے تو خداوند کریم  
 خدا کا ہے کا ہوا وہ حد اور وہ کم و کیف ہے خدا اٹھری اور اُسکے کمالات بے حد و  
 بے پایاں اور بے کم و کیف ہونے کے جدی جدی کی بھی اور محبوبہ کی بھی قطع نظر اُسکے  
 کہ اور کسی چیز کا کیا مقدمہ کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے پھر وہ خدا کے

مقامات خداوندی سجد  
 بے پایاں و بے کم و کیف ہیں  
 جبکہ اُسکی ذات سجد و توحید

کمالات ہی کیا ہے ایسا یہ بھی وہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ مناسب  
 اعضا کے لیے خوبی جملہ لوازم حسن و جمال بدن کی ہے یہ ضرورت ہے کہ عیسا بدن ہو ویسے  
 ہی اعضا ہونے چاہئیں ایسی ہی خوبی روح کے لیے تناسب کمالات یعنی اُن کمالات  
 کا ہونا چاہیے جو اُن روح کے مناسب ہوں اور وہ بھی پوری پوری اگر انسان  
 کی روح میں بیٹھے کمالات انسانی نہ ہوں تو پورے پورے نہ ہوں تو اُسے  
 کوئی خوب نہیں سمجھتا اس لیے عالم سخاوت مروت شجاعت وغیرہ کی سب تعریف کرتے ہیں  
 اور اگر کوئی اخلاق میں مثل کئے کے اور جبل میں مثل گامیکے ہو مثلاً تو اُسے گمراہ اور گمراہ  
 ہی کہیں گے جب یہ بات قرار پائی تو ذات جید و بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بے حد و  
 بے پایاں ہی ہونے چاہیے ورنہ نہ تو بات خداوندانہ کریم کچھ قابل تعریف نہ ہوگا مگر علیٰ ظہر  
 اسکے کہ ہمارے کمالات ذاتی مثل بنیائی و شوقی وغیرہ کے ہمارے پیدا کیے ہوئے ہیں  
 اُس کے کمالات اور صفات کو ہم یوں کہتے ہیں کہ اُس کے پیدا کیے ہوئے نہیں ورنہ قطع نظر  
 اسکے کہ در صورت مخلوق ہونے اُن کمالات کے خداوند کریم کجا بل ہونا اور اندھا ہونا  
 مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور لبس کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ یہ عیب ہیں اور عیب کا  
 ذات خداوندی کے پاس پہنچنا ناممکن نہیں یہ بات دل سے بھی تو بے شک مایہ تقریر سابق  
 غلط ہے کیونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں اُسیات کا ہونا ضرور چاہیے جسے پیدا کرنا ہو  
 سو اگر کمالات خداوندی کوئی اتلو مخلوق بھی بتلائے تب بھی پہلے سے اُس میں یہ کمالات  
 ہونگے ہمارا مطلب ہر طور ثابت ہو گیا یہاں آکر چند خدشے بہت مشکل ہیں آئے خدا ہی  
 حل کرے تو حل ہوں بہر حال بنام خدا اُن کو لکھتا ہوں اور قسط ہوں کہ اُن کو کجا جو اب یا  
 کو کچھ حقیقت الامر ہونا کثافت ہو جاوے اور خداوند کریم اس مشکل سے نجات دے اور  
 سب عارہ بتلائے اول نوید کہ کمالات خداوندی اگر مخلوق خداوندی کے تو خود بے کیسے  
 موجود کیسے موجود ہوئے صورت میں لازم ہے کہ اُن کو بھی خدا کہیں کیونکہ خدا کے

دراصل خداوند  
 پروردگار نہیں

خداوند کریم  
 پروردگار

ہی مشن میں خود موجود ہو اور جب کمالات خداوندی جو بے انتہا ہیں خدا شہرے  
 نولاتہا ہی خدا بھی ہوئے استعورت میں توحید پتار سے کاغذ لکھ کر بی و حوم و حاکم  
 سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے اور دوسرا اندیشہ یہ ہے کہ تفسیر سابق سے کچھ ایسا  
 مفہوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم تمام عالم کو محیط ہے سوا اول تو یہی سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ محیط  
 ہونے کے تو بظاہر پر معنی ہیں کہ خداوند کریم عالم کا مظهر ہو اور عالم اس کے اندر ہو اور  
 یہ کیونکہ ہو سکے ظرافت مظهر ہو نا اجسام کا کام ہے اور خداوند کریم جسم ہونے سے منزہ ہے  
 پھر اگر محیط ہو تو کیا وجہ کہ دیکھنا اس کا کچھ محال بھی نہیں چنانچہ بھی ثابت ہوا ہے اور  
 سبکو چارائے سے محیط ہی ہے اور پھر نظر نہیں آتا اسی صورت میں تو لازم تھا کہ جیسا  
 آئینہ اوٹھا کر دیکھا کرتے خدا کو دیکھ لیا کرتے تفسیر افشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفات  
 خداوندی مخلوق ہوتے اور اونکا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور زین  
 دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ  
 پیدا کرنے یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے تو ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا  
 وغیرہ ہو دوسرا وہ کہ جسکو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا سوا پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ  
 قدیمی ہوتے تو ہم جو اس کے پیدا کیے ہوئے اور مورد لطف و رحم ہیں ہم بھی قدیم سے ہوتے  
 ان سب باتوں میں سے کلام خداوندی اگر قدیمی ہو تو ماسوا اس کے کہ جس سے کلام کیا  
 اونکا قدیمی ہونا چاہیے اور یہ محال ہے کیونکہ خدا کے سوا کوئی ہو سب مخلوق ہیں اور  
 مخلوق کے لیے ضرور ہے کہ خالق سے پیچھے ہو ایک بڑی دشواری یہ پیش آئیگی کہ کلام تو  
 ادھر کلام سے فارغ ہوئے ادھر معدوم ہو گئے اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے  
 ہے جب وہ مخلوق ہی نہیں تو یہ بات کیونکر بنے گی چوتھا خدائے یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم  
 دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بڑی صفتیں بھی ہیں بالکہ اکثر وہ بڑی ہی ہیں یعنی وہ نشان  
 خداوندی کے لائق نہیں اور وہ بھی مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں

دوسرا اندیشہ

میسر احمد

چوتھا خدائے

اور انکی اصل سے زیادہ این تو وہ بھی مثل تہ پر سب کے خدا ہی کے گہ سے ملے ہوئے  
 اور خدا میں بھی سب سے چاہیں اور یہ کہو کہ ہر سب کے خدا میں بے نیان ہن ان چا۔  
 خدا میں سے بہت گہرا یا دل ناواں جب بہت پلا یا تو کہہ اور سو بھی بجا سب کے گناہ  
 حقیقی سے انکی کہ اتھی تو سب نیک و بد کی وہ قول فرماتا ہے اور ہر اچھے برے کی  
 حاجت بر لاتا ہے ان مضامین باریک بن میری مولیٰ عقل یہ نہیں کرتی جتنا کہ  
 دور میں فیض ربانی میری آنکھ سے نہ لگے ان باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہ ہوگی سو قربان  
 جائیے اپنے خدا سے بنے نیاز کے کہ تہ سے ہمارو کی دعا قبول فرمائی جو خود بخود قلم اوٹھا سکی  
 جی میں آئی اور دل میں یہ سائی کہ منشا این خدائے حق کا نقطہ اتنی بات ہے کہ خدا کی ذات  
 کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت ناواری  
 کی بات ہے ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے خالق خود رکھنا رشتہ کو پشہ  
 پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں پر گلاب کو پشہ پر قیاس نہیں کر سکتے مردہ کو مردہ پر  
 جیس و حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں پر زندہ کہ مردہ پر قیاس نہیں کر سکتے  
 اندھیری کو اندھیری پر رنگ و روپ شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں  
 پر نور کو اندھیرے پر اس بات میں قبول نہیں کر سکتے محبوں کا محبوں پر حرکات بیہودہ میں  
 قیاس کر سکتے ہیں پر قائل کو محبوں پر قیاس نہیں کر سکتے وافر میں کہاں تک گناہوں  
 آنکھ چاہیے ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے قیاس و مان جاری ہوتا ہے جہاں کسب طرا  
 کی مشابہت ہر مخلوقات کو خدا سے مثیل تہ کہ مشابہت نہیں اگر جو د علم و حیات وغیرہ  
 میں کچھ مشابہت ہے بھی تو وہ بھی براہ نام ہے حقیقت میں اس سن سے بھی کم ہے کہ دنگو  
 زمین کی روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی اور چمک کے ساتھ ایک مشابہت ہو سو  
 وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب ہی کا پر تو وہ ہے ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اتنی  
 بھی مشابہت نہیں اور وہ چمک کے سبب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے سو کھنہ ہی کو

جو خدا سے ہے



در نہ زمین کی چٹاک لگا اور آفتاب کا نور کچا چونکہ آفتاب سے اور عالم کا نور ہوتا خداوند  
 سے اور موجودات کے موجود ہونے پر نہ الجھلے اسلحاں ہے اور ایک مثال عمدہ ہے تو ہم یوں  
 کہتے ہیں کہ جیسے اشیائے منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات میں خدا  
 کوئی ثانی نہیں اور اسی مثال کے وسیلے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور  
 تو اندھیرے کو کھو دیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے یہاں تک کہ باوجود ہونے کے  
 دیکھو اس کے سامنے نظر نہیں آتی اور ایسی کوئی چیز نہیں جو آفتاب کے نور کو محو کر دے یا مثل  
 اندھیرے کے نیست و نابود کر دے ایسے ہی خداوند کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود چھ  
 ہستی نہیں رکھتا وہ اگر کوئی فرمائے تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر محو ہو جائیں  
 اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دے ہو پراوس کا کوئی محو کرنے والا یا مٹا دینے والا نہیں باقی  
 اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گزرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے ایسا ہی عدم وجود  
 مٹا دے ہے تو یہ شبہ سبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے مٹا دینے کے تو یہ منہ ہیں کہ ایک چیز اپنی  
 جگہ قائم رہے پھر دوسری چیز اس کو کھو دے اور معدوم کر دے نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسرے جگہ  
 چلی جائے سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں انگریزی یا اسلامی سے مثلاً  
 آگ روشن کر لیجیے تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جائے اور اور دہراہیں نہیں  
 چلا جاتا البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجیے اور چاندنا دوسرے جگہ چلا جا  
 یا چراغ گل کر دیجیے تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہیں کا وہیں  
 رہے لیکن چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا اٹھنے اور ملے لگی رہے کہ چاندنا ایک  
 موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے القصد جیسے خداوند کریم کا  
 کوئی مثل بھی نہیں ایسا ہی کوئی مقابل بھی نہیں اسی لیے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے  
 پر یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں نہ ایسے قیاس سے انکار  
 کر سکتے ہیں کہ جسکی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوند کریم اور خداوند

کے کالات کا ہر تو وہ نہ نامی غلط ہو جائے نہیں تو مخلوقات مخلوقات نہ شے بلکہ خدا  
 کے مقابل کے دوسرے اور خدا ہو جائیگے ان مخلوقات کو اپنے خالق سے اور ان کے اوصاف  
 کو ان کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے چنانچہ مثال ساین سے واضح ہو چکا ہے  
 لازم یہ ہے کہ شرح اس اجمال کی ایسی طرح کہ جس سے بدابات غرضات مذکور کے تحصیل  
 و ترتیب معلوم ہو جائیں بیان کرنی چاہیے مشفق من اول تو ہمارے تمہارے اوصاف کا  
 وہ وہ ہمارے تمہارے وجود کے سوا نہیں ورنہ ہمارے اوصاف کیون کہلاتے بلکہ مثل اور  
 اختیار کے وہ بھی ایک جدید چیز ہوتے جیسا درود یوار کو سمجھتے کچھ علاقہ نہیں البتہ ای کو  
 بھی سمجھتے کچھ علاقہ نہ ہوتا بلکہ ایک وجود سیکو گیسے ہوئے ہے اسی ہی صفات خداوندی  
 کو سمجھنا چاہیے گوئے انتہا ہوں ہر ایک وجود سیکو گیسے ہوئے ہے ان اتنا فرق ہے کہ  
 ہم تم میں تمہاری ذات ہمارے اوصاف کو لیے ہوئے اور گیسے ہوئے ہے اور ہی لیے  
 کہا کرتے ہیں فلاں شخص میں یہ وصف ہے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ فلاں وصف میں  
 وہ شخص ہے اور ان سیکو وجود محیط ہے چنانچہ کہا کرتے ہیں کہ فلاں شخص یا فلاں بات مرد  
 بن آئے اور یوں نہیں کہا کرتے کہ وجود فلاں شخص یا فلاں بات تین آیا اور خداوندی  
 کی ذات بابرکات اسکے اوصاف کو محیط ہے پر اسکی ذات کو کوئی اور وجود خارجی محیط  
 نہیں بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے اُسی کا وجود اور دن کو محیط ہے جیسے آفتاب کو  
 کسی کا نور نہیں پہنچا بلکہ اُس میں سے نور نکلتا ہے اور اور دن کو پہنچتا ہے حاصل  
 کہ خداون کا متعدد ہونا بیشک محال پر خداون کے متعدد ہونے کے پر مننے ہیں کہ ہر کوئی  
 اپنا خدا وجود رکھتا ہو سو یہ بات صفات خداوندی میں اگرچہ وہ مثل ذات خداوندی  
 کے قدری ہوں ہرگز نہیں ان سب کا ایک ہی وجود ہے بایں کہے کہ بسا اوقات  
 ایک ہی ذات ہوتی ہے کہ بلحاظ اشتیاق متعدد وہ کے اُس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں  
 مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ اور کسی کا بھائی اور کسی کی نسبت خداوند اور کسی کا چچا

یہاں تک کہ  
 نہایت ہی  
 عجیب و غریب  
 ہے

یہاں تک کہ  
 جواب

کسی کا محتاج کہلاتا ہے اور پھر بھی اُس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا ایک کا ایک ہی رہتا ہے ایک کے بہت نہیں ہو جاتے جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے تو خداوند کریم جو بدرجہ اتم لطیف ہے، اوسمین کیونکر یہ بات جائز ہو کیونکہ کثیف چیزوں میں نسبت لطیف کے تعدد اور مغالرت زیادہ ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ماتھے اور چہرے اور بانوں اور چہرے یا اسہمہ روح وہی ایک ہے چنانچہ عقل والے سب جانتے ہیں اور دیوانوں سے کلام نہیں وجہ اسکی بیز اس کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذات خداوندی ہے کہ کسی وجہ سے وہ خالق ہے اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے علینذا القیاس غرض بند و بختی سی ذات و صفات نہیں یا بون سمجھے کہ آفتاب وقت طلوع کے بڑا نظر آتا ہے اور سرخ مثل انگارے کے اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور با شعاع ہو جاتا ہے اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے ان سب صورتوں میں یونہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا حاصل جیسے آفتاب باوجود اس کے سب بالیقین جانتے ہیں کہ اوسکا کوئی رنگ تعین ہے اور پھر صفات رنگین جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے ایسے ہی خداوند کریم بھی ایک ذات واحد ہی ہو کہ اوسمیں اصلاً تعدد نہ ہو پر تجلیات متعدد دہر کہتا ہو اور اُن تجلیات سے کام صفات کا نکلتا ہو اس تقریر کا حاصل یہ ہو گا کہ تجلیات مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات مختلف پیدا ہو گئے ہیں ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے اور ایک جیسے کہ متعدد تجلیوں اور مختلف فیض سانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو اسی لالٹین میں روشن کیجئے کہ جسکے چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں پھر ہر طرف سے جدی نظر ڈالیے تو بیشک شمع ہر طرف میں ایک جدی ڈھنگ سے جلوہ گر نظر آئیگی اور چاند ناچے جو اوس کا فیض ہے ہر طرف میں جدی ہی طرح کا ہو گا اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے اسی نسبت رکھتے ہیں کہ نہ اذکون میں ذات

اس مثال سے یہ بات نکلی کہ صفات باری تعالیٰ کو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر ذات

کہ کسکینہ ذہن ذات اسے کہ شمع جو سیر یا شمع وغیرہ آجئون کو نظر آتی ہے تو بیشک  
 اُس رنگ پر نہیں ہوتی جو اُس کا رنگ اصلی ہے بلکہ سُرخی مائل یا سبزی مائل اُس کا  
 رنگ ہوتا ہے تو سوچو یہ سبب کس کی جرات نہیں ہو سکتی اور چونکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ  
 آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور بر حال خود ہے کچھ آئینہ کا رنگ  
 نکل شمع سے لاحق نہیں ہو گیا اور یہ نہیں کہ وہ پروسے میں ہو گئی ہے اور دوسرے کوئی  
 اور کسی سے روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آتی ہے اسی لیے اُس کو غیر نہیں کہا جاتا  
 اگر اس مثال میں کسیکو یہ شبہ ہو کہ شمع جو سُرخ آئینہ میں گواہ ہے رنگ اصلی کی نسبت  
 فی الجملہ سُرخ نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے ورنہ حقیقت میں شمع ہی  
 میں پیدا ہو جاتا جیسے صفات حقیقت میں ذات کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں تو جو ایسا  
 اول تو یہ ہے کہ سُرخ یا سبز چیز اُس کو کہتے ہیں کہ سُرخ یا سبز معلوم ہو اور اگر ہم تسلیم کریں کہ  
 شمع کا رنگ جو سُرخ آئینہ وغیرہ میں نظر آتا ہے ایک خیال ہی خیال ہے اُس کا کچھ  
 وجود نہیں تو اُس کے یہ منہ ہونے کا ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا سو اس کے  
 ہم بھی قائل نہیں اور یہ منہ تو نہیں کہ کسی طرح کا بھی وجود نہیں کیونکہ معلوم ہوتا ہے  
 بیٹھے کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہو سکتا کسی طرح کا وجود بھی اصلی ہو یا خیالی  
 اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہو گا تو اُس کا بیٹھنا اوٹھنا بھی اصلی ہو گا اگر خیالی ہو گا تو بیٹھنا  
 اوٹھنا بھی خیالی ہو گا علیٰ ہذا القیاس صفات خداوندی کو سمجھو کہ اُن کا وجود بھی مثل  
 ذات خداوندی کے اسی نہیں خیالی سہی پر درگاہ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہوا ہے  
 تمہارے اصلی وجود سے بھی نہارون درجہ اصلی ہو گا تقسیم کے لیے دو مثالیں مہر و من این  
 بنور لہما ظ کچھ کا کہ اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کے کمر ملازمان بادشاہی میں سے  
 بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے پر  
 اس ملازم کا ایک خیال ہے اس خیال کا وجود خیال دار کے وجود کو نہیں ہو چکتا

دوست یہ کہ لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے جو ایک کو دس سے سو اس مثال میں اگرچہ  
 لاکھ ایک کے مقابلے میں ہے پر ہزاروں درجہ اوس سے بڑا ہوا ہے بلکہ اوس دس سے بھی جو کہ  
 دو لاکھ کے ہم پلہ ہے الحاصل صفات خداوندی مثال مرقومہ بالا میں اگرچہ شمع کے خیالی  
 رنگ کے مقابلے میں ہے پر اوس کے اصلی رنگ کے وجود سے اونکا وجود ہزاروں درجہ زیادہ  
 ہے مع ہذا اگر کسی کو سبب کج فہمی کے صفات خداوندی کا مثال مرقومہ بالا پر مطابق کرنا  
 دشوار ہو اور وہ غلیظان جبکہ رفع کے لیے جتنے اتنا کلام کو دراز کیا ہے باقی رہی تو دوسری  
 مثال جس سے صفات خداوندی کا نسبت ذات خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا  
 روشن ہو جائے پسین کرتا ہوں آفتاب کو علم ہدایت والے یوں کہتے ہیں کہ ایک لڑھپے  
 کو دسے حالانکہ ایک دائرہ مسطح یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے اب میں کہتا ہوں کہ علم دلوی  
 بات تو باون ٹولے پاؤرتی کی ہوتی ہے جاہلون کو لازم ہے کہ اوسکو تسلیم ہی کریں پس  
 درصورت تسلیم کرنے نسبت کے کہ آفتاب کو نہ کی شکل ہے اس شکل کو جو چاکو ٹکو نظر آتی ہے  
 یعنی دائرہ مسطح نہ عین آفتاب کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر چنانچہ ظاہر ہے اب بس کہیے کہ بات دور  
 جا چڑی اور مقصد یعنی جواب خدشہ اول کا بھی بخوبی حاصل ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی سمجھے  
 تو اوس سے خدا سمجھے مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں جنکا حاصل  
 ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے کیونکہ تقریر اول سے یوں معلوم ہوتا ہے  
 کہ صفات اور ہین اور ذات اور تقریر اوسط سے یوں واضح ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا  
 کام دے ہے یعنی صفات عین ذات ہیں اور تقریر اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو  
 کہہ سکیں غیر مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں مرجع اول اور اخیر کا بھی اوسط ہی  
 طرٹ ہے ذکی اطلع آپ سمجھ لینگے کیسے بیان کی کچھ حاجت نہیں مقصد اصلی ہاتھ سے  
 چھوڑا جاتا ہے ورنہ میں ہی بیان کرتا نہ پیر ہے کہ کچھ ضرورت بھی نہیں کیونکہ اگر کسی کو  
 تقریرات مذکورہ میں تعارض ہے معلوم ہو دے اوسے اختیار ہے انہیں سے جو پسند آئے

جواب کی تین تقریریں پہلی تین اول ہی ذات و صفات ہیں

فقار معلوم ہوتا ہے اور دوسری عین ہونا اور تیسری ہی ہونا عین

ہونا ظہیر ہونا مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں

جواب میں فرمایا کہ

ان کا کہنا ہے کہ

اپنا اعتقاد چلائے اب لازم ہے کہ دوسرے خدائے کا بھی حسی اللہ و درودگ مشائے جنابین  
 زرا کہ ان اور ہر کوئی نے اور سنیے کہ یہ کلمہ کیا عرض کرتا ہے دوسرے خدائے میں بھی وہی بات  
 ہے کہ خداوند کریم کی موجودات کے اندر کرنے کو اجہم کے احاطے پر قیاس کر لیا ہے جیسا کہ خدہ  
 اول میں صفات باری تعالیٰ کو صفات مخلوقات پر قیاس کر لیا ہے سو یہ وہ پہلے ہی عرض کر چکا ہے  
 کہ یہ قیاس غلط ہے قیاس کے لیے ہمیشی چاہیے اور یہ ان زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے  
 خدا تعالیٰ کہا اور مخلوقات کہا مگر اب مناسب ہے کہ اس بات کو کھنڈ لکریاں کہ وہ جناب من  
 محض ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی جسم کو محیط ہو بلکہ احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے ایک تو  
 احاطہ جسم کا جسم کو اور آؤ اسکے رنگ و غیرہ عوارض کو دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو  
 شبر احاطہ کرنا خط کا سطح کو چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو پانچواں احاطہ کرنا زمانہ  
 کا اجسام حرکات سکونات وغیرہ کو چھٹے احاطہ کرنا روح کا جسم کو ساتواں احاطہ کرنا وجود کا  
 شکر وغیرہ موجود کو آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا آون اشیاء کو نینر قدرت ہستی سے چنانچہ  
 بولا کرتے ہیں کہ فلائی چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے سو اس بات سے معلقون کے  
 نزدیک بجز احاطے کے اور کیا مننے سمجھتے ہیں آئے ہیں نوپن احاطہ کرنا عقل کا مساوات کو سب  
 بولتے ہیں کہ یہ بات قتل میں آتی ہے یہ نہیں آتی اور عقل کے احاطے کی تین شرح کرتا ہر کیا کر  
 کہ بگہ تنگ اور وقت تنگ اصل مطلب بہت دیر ہوئی کہ ماتحت سے چھوٹ گیا ناچار اتنے ہی  
 پر اکتفا کرنا ہوں دسویں احاطہ کرنا مکان کا اشیاء ممکنہ کو سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات  
 امکان میں ہے یہ امکان سے خارج ہے ہائی اور بھی اقسام احاطے کے نظر آتے ہیں مگر نسبت قسم  
 کی نہ اسلش کے لیے یہ بھی بہت ہیں اب آئیے کہ جب مخلوقات خداوندی میں اس قسم کے  
 احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی آونے کوئی نسبت نہیں رکھتا تو اگر خداوند قائل ہو احاطہ  
 بھی ماسوا ہے احاطہ جسمانی کے جو تو کیا محال ہے بلکہ اس کا احاطہ تو ایسا ہو نا چاہیے کہ عقل کے  
 احاطے سے خارج ہو یعنی عقل میں نہ اس کے کیونکہ ذات و صفات خداوندی کی کثرت کے سامنے

پیرا بن عقل بہت تنگ ہے یہ بھی اسکا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا اور پہنچا  
 چیز کا معلوم ہو بلکہ نظر آئے اور پھر اسکی حقیقت مشکوک ہو اسکی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے  
 آفتاب نظر آتا ہے پر بسبب اسکی تیزی اور شدت کے چاک کی آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی جو  
 اسکی طرف ٹٹکی باندھ سکے چہ جائیکہ اسکی حقیقت معلوم کر سکے ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم  
 تو کر لیتی ہے پر اس کے انوار کے سامنے غیر ہوتی جاتی ہے وہ درمیان بارگاہ است  
 غیر ازین پے نبوہ اند کہ ہست بہ بہر حال احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے  
 چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی وجود کا احاطہ شیء وجود کو یا روح کا احاطہ ذی روح  
 کو جیسے کہ روح تمام بدن کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے کوئی جزو بدن اس کے احاطے سے خارج نہیں  
 جس عضو کو جو کچھ اس کے مناسب حکم کرتی ہے اسے تسلیم کرتا ہے جو کچھ بدن پر سے لے کر  
 پانوں تک اندر باہر گزرتی ہے سبکی اسکو خبر ہے اس سے زیادہ تمام کائنات خداوند کریم کے  
 مطیع اور اس کے آگے حاضر ہیں یا جیسے وجہ و شئ موجود کو تمام و کمال گھیرے ہوئے ہے کہ اوسے  
 سے اسکی ہستی اور نمود ہے ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ خداوند کریم کی نسبت سمجھنا چاہیے اب  
 یہاں غور کیجئے کہ احاطہ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کے احاطہ روح اور وجود کے سامنے کیا  
 حقیقت ہے نہ پانی پیالے کا اور بدن انگڑ کہ ہو وغیرہ کا جو جو اسی اجسام میں سے محیط ہیں  
 مطیع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگڑ کہ ہو وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر ہے نہ انہاں القیاس مکانی  
 سمجھئے بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں باوجود اس کے کہ احاطہ جسمانی اور مکانی سطحی خطی سے ہزاروں  
 درجہ فوق ہے کیونکہ اس کے ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے چہ جائیکہ سارا زمانہ  
 بخلاف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارے ہی سبکو محیط نہیں اقصیٰ جبکہ سوائے خالق کے اور موجودات  
 میں ہی احاطہ پایا جاتا ہے تو لاجرم خدا میں بھی ہونا چاہیے نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں  
 کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو اور جب خالق میں بھی ہو تو بیشک مخلوقات کو اوسے کا  
 یا ہوا ہو گا کیونکہ خدا اسے خالق کے سوا کوئی اور موقوف ہی نہیں اس صورت میں

اگر خدا اپنے کمال کی خاطر کسی کچھ نہیں دیکھتا تو خود  
 کا احاطہ موجود اور روح کا احاطہ ذی روح کو کرنا

لازم ہے کہ جیسے اسکی ذات نرالی ہے کسی میں ملتی نہیں چنانچہ اوپر نہایت سوچا ہے کسی نے  
 اسکا احاطہ بھی نہ کر سکا چاہیے نہیں تو پھر تناسب ذات اور صفات کا جو اوپر اور گمان رکھ کر  
 ہونا ذات خداوندی میں نہایت سوچا ہے نہایت گاہ آب انضام تھا و خدا شہ جو نیست محبط  
 ہونے ذات خداوندی کے نالہ کو پیدا ہوتا تھا تین وینا دے او کو کہ گیا پر خدایہ کہ اگر خطا تو  
 تو باوجود کے کہ قابل دیدار ہے پھر دیدار است کو نالہ غیب باقی رہی کو نالہ جانتا ہوں کہ  
 جیسے بات نہایت ہو گئی کہ خداوند کریم کا احاطہ انما صافی نہیں تو یہ فلسفہ جو پر تقدیر احاطہ  
 صافی کے پیدا ہوتے اور ابھی پر موقوف ہے آپ رن ہو گئی پر مزید توضیح کے لیے اسقدر  
 کو شکذا راہی انصاف ہے و دریک احاطہ خداوندی احاطہ صافی نہایت ہی لازم تھا کہ  
 ہر وقت نظر ہی آیا کرتا آسمان چاروں طرف سے محبط ہے اور پھر جیب نظر آئے کہ کسی جیب کی  
 اوٹ نہوینے ہر مکان چاروں طرف و پنج میں داخل ہوں اگر آسمان بالکل ہرگز آفتاب کا  
 تیب بھی ضرور ہے کہ یہ مواضع دیدار و پنج میں ہوتا کہ کسے سانس اگر گشت کی چیز بلکہ اس سے بھی  
 کم آتا ہے تو انکھ کو اس کے کام سے معطل کر دے ہے اسکا جیب میں کہ کسی کو یہ خیال پیش آئے  
 کہ تیب ناما احاطہ خداوندی احاطہ صافی نہیں پر بقیت صافی تقریباً لا وہ احاطہ کچھ کچھ غیب  
 قریب احاطہ وجودی اور احاطہ روحی کے ہو اور ان دونوں احاطوں میں تو کسی کے  
 پنج میں داخل ہو جائیگی گناہش معلوم نہیں ہونی کیونکہ وجود میں اور شے موجود ہیں کچھ  
 فی صدمہ نہیں ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قریب ہے کہ کہ نہیں جانا تو جیب سے پسند  
 کر سکا کہ خداوند کریم بھی مثل روح اور وجود کے بلکہ اوس سے بھی زیادہ ہر شے سے قریب ہے  
 تو پھر کیا وجہ کہ قابل دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا پنج میں کوئی شے داخل ہو سکتی تو یوں ہی  
 تھا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آگیا ہو گا سو وہ بات تو ہو کہ اصل جو ایسے ہی نہیں تھی  
 کار حوام سے اگر نہا تو ہوں کہ تیشیل مشورہ کی بر باد گئے لہذا ہایت کی جگہ اور انکار کر دے  
 پڑے یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو اور کچھ مشق سن وانی ہو اور شے

بہت سوچا ہے  
 کہ خداوند کریم

بہت سوچا ہے  
 کہ خداوند کریم

بہت سوچا ہے  
 کہ خداوند کریم



موجود ہیں اور اسے انہماک و تپاس روح بین اور بدن میں استند و تکیہ ہے کہ دوسرے جسم کو  
 دھکیں نہیں جو ہوتا ہے دیکھتے بچھٹاتے جانتے پہچانتے کا تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا ورنہ ہر آدمی  
 روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت  
 نہوا کرتی حالانکہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں بلکہ سب اوقات بیداری میں بھی بسبب اس کے کہ  
 اور خیالات میں لگے رہتے ہیں اپنا خیال اور رویان بھی نہیں آتا مہذب و سب پر گہر و بگاہ  
 یہ کیفیت گزر جاتی ہے کہ کسی شخص کے باعث بہت سے اون واقعات کی جو پیش نظر ہوتے  
 ہیں اور بہت سی اون آوازوں کی جو کان میں پڑتی ہیں خبر نہیں ہوتی بلکہ بعضے بعضے  
 طالب علموں کے تو یہ قہر سے سننے میں آتے ہیں کہ ہنگام مطالعہ کبھی اگر رات کا عمل مشور بھی سننے  
 کو گزر گیا ہے تو خبر نہیں ہوئے القہر دیکھتے بچھٹاتے جانتے پہچانتے کے لیے فراغ دلی اور توجہ  
 خاطر ضرور ہے سو در صورت کہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو اُس سے دوسری چیز  
 کی طرف اُس وقت توجہ ہونی محال نہیں تو ممکن بھی نہیں سوائے انسان کا حال اس دار دنیا  
 میں ظاہر ہے کہ اُس کو فراغ دلی کا مقصد میسر نہیں آتی آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جا  
 پھر بھی غور و غور کی ضرورت اور خواہش دل سے نہیں جاتی جب تک دنیا پر یہ حال ہے  
 تو جبکہ دل بے رغبت دنیا میں جیسے ہم اونکا کیا حال ہونا چاہیے سو اس سے بھی کیا کم ہو گا  
 کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو اس ہجوم خیالات میں اگر اللہ صاحب کا  
 کبھی خیال آگیا تو ایسا ہو گا جیسے <sup>و قترین</sup> سیاہ پر نقش اللہ لکھنے ظاہر ہے کہ حشر سیاہ  
 و سلیم سیاہ پر کیا نمودار ہو گا غصہ کہ جیسے درود یار اس نظر کے لیے اوٹا ہوا ہے ایسے ہی  
 غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ دل کی نظر کے لیے بلکہ باقی حواس خمسہ دلی کے لیے بھی چکا  
 اثبات اوپر ہو چکا ہے پر وہ اور حجاب ہیں اور چونکہ حواس ظاہری کا کام توجہ دلی پر  
 موقوف ہے تو محبت غیر اور توجہ اے الغیر اون کے لیے حجاب ٹھہری بلکہ درود یار سے ہٹ کر  
 کیونکہ درود یار کے ہوتے اگر نظر آتا پڑے کی چیز کا موقوف ہو جاتا ہے تو خیال تو موقوف

نہیں جاتا اور جب ایک چیز کی محبت دیتی ہے تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں  
 آتا مگر جو یہ جناب باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں تو اس کے واسطے  
 جناب فقط محبت غیر اور قویہ دے بغیر ہی ہوئی درود پوار اور اس کے دیکھنے سے مانع نہیں  
 ہو سکتے جیسے کہ سانس کی محبت کے دیکھنے سے درود پوار مانع نہیں پھر طقس یہ ہے کہ دنیا  
 کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں جو ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال  
 لازم ہو یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا  
 تصور اور قاتم کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے یا معشوق کی محبت کو اس کے اقربا  
 اور لباس اور کوچہ و بازار اور اس کے شہر و دیار کی محبت خزن اہمیت لگتی ہے پھر  
 دنیا داروں سے خدا کا تصور جانا تصور میں نہیں آتا مہذا ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب  
 کہ قدر روشن ہے اور اس کو اپنے دکھلائی دینے سے کسی سے انکار نہیں پر تیسرے بھی شہتر  
 یہ کتاب یہاں تک مصنف علیہ الرحمہ نے تصنیف

فرمائی اور اسی قدر طبع بھی ہوئی تھی۔ بعد

کئی سال کے بقیہ کتاب کی تکمیل کی۔

جو پانچ سلسلہ عبارت کا ٹوٹا نہیں

اس واسطے اس کو دوسرا حصہ

نہیں کہہ سکتے

اس کے دیدار سے محروم ہے اور اس دولت عام سے بے بہرہ وہی اس کی بھڑائی اور کیا ہے کہ  
 دید کا شہر لیاقتہ البصار آفتاب پر انوار نہیں رکھتا اس کی ضلالت اور کمی محرومی کا باعث  
 در آفتاب کی روشنی اور اس کی بے پردگی میں کوئی پردہ باقی نہیں اب خیال فرمائیے

میں نے یہ کتاب دیکھی ہے اور اس میں جو کچھ ہے اس کا ایک حصہ ہے جو کہ اس کے  
 اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ  
 اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ ساتھ

آفتاب کی روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شہرت کی بشارت کا ضعف اور اضمحلال  
 باوجود تمام شرائط اربعہ ارجیب مانع رویم ہو تو خداوند ذوالجلال کا کمال جلال اور صفی  
 جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نور آفتاب شہرت کی بصیر کے ساتھ  
 بلکہ اس سے زیادہ اور اسو بہ سے اوسکا نور بے پروہ نظر نہ آتا ہو تو پھر اس کے اور کیا ہوگا  
 کہ بشر کا نقصان بصیر اور خدا کا کمال جلال ثابت ہو جائے سو یہ ایسی کوئی غلط بات ہے  
 جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے اگر سہی بات غلط ہوگی تو پھر کوئی بات صحیح نہیں بشر کو  
 آفتاب کے ساتھ ایک یہ نسبت ہے کہ اسکی بشارت اگر عرضی اور مستعار ہے تو آفتاب کا  
 نور ہی عرضی اور مستعار ہے کیونکہ خدا کا فیض ہے ان دونوں میں یہ دونوں باتیں  
 ایسی سمجھو جیسے آئینے میں عکس نور آفتاب یا عکس نگاہ کہ اس سے منکس ہو کر اور شبانہ  
 جا پڑے ہیں بالجملہ یہ دونوں خوبیاں ان دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں خانہ زاد  
 نہیں اور اوپر دیکھیے تو یہ نسبت بھی نہیں خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لیے کوئی اور  
 معدن اور مخزن اور منبع نہیں جو یوں کہے جیسے دھوپ جو زمین کے حق میں خوبی ہے  
 معدن و مخزن و منبع آفتاب سے اوسمیں آجاتی ہے ایسی ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور  
 جلال اور جمال اوس معدن و مخزن و منبع میں سے آگیا ہے بلکہ اوسکی سب خوبیاں اور  
 کمال اور اوسکا جلال و جمال اوسکا خانہ زاد ہے اس صورت میں بصیر بشر کو جو اوسکا کمال  
 عرضی اور مستعار ہے خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی نہیں کیونکہ اوسکے وجود کی فرع ہے اور  
 اوسکا وجود کیا تمام کائنات کا وجود عطا خدا ہے خدا کے نور ذات اور جمال اور جلال  
 کے ساتھ کیا نسبت ہوگی اور ہر ترکیب کی اشداد اعنی اربع عناصر سے مرکب ہوئی ہے  
 اوسکا ضعف ترکیب نمایان اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہوئی ہے اوسکی  
 کمزوری ایسی ظاہر کہ ہر موثر اوسکے حق میں مثل حاکم زبردست اور ذہ اوسکے سامنے  
 مثل رعیتہ زیر دست اور ظاہر ہے کہ اس ضعف و ناتوانی پر جو بات ہوگی وہ کمزوری

ہوگی بشارت ہو یا سماعت پھر ان کے نور پاک کا اور اک جس سے برہ کر کوئی نور ہی نہیں  
 اس بشارت پر کیونکر متصور ہو سکے گا اگر بنا سے وجود بشری ایسی حکم ہوئی کہ نہ بھوک  
 پیاس کی کوئی رختہ نہ تازہ حرکات سے کچھ ترزل آیا کر تاغرض یہ تخیل جسکے باعث بدل تخیل  
 کی ضرورت ہو کر تھی ہے نہ تو تاو امید تھی کہ قوت باہر بشری بوجہ قوت ادھی اور اک  
 سے قاصر نہ تھی اور اس صورت میں یہ خدشہ کہ خدا کے بیچ میں اور ادھی مخلوقات کے  
 بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں تو اسے بشری ادھی اور اک سے قاصر بھی نہیں خداوند کریم  
 بذات خود قابل دیدار پھر کیا باعث ہے کہ کسی کو نظر نہیں آتا البتہ بجائے خود تھا مگر  
 اس صورت میں خداوند ذوالجلال کے نور جمال کی تیزی سے نظر بشری بلکہ سبکی نظر کی  
 غیرگی کا باعث ہوا ہو جسکے باعث سبکی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا جسکے باعث اور  
 مخلوقات کے نور وجود کو ایسی طرح نور ہوئے جیسے ستاروں کو وقت شب نہور ہوئی ہو  
 سو جیسے ستاروں کے انوار موافق تحقیق علمائے بیات آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر  
 آفتاب کے سامنے اونکا ظہور مقصور نہیں ہاں جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب  
 غائب ہو جائے تو پھر اونکے نور کو دیکھو کس طور پر ہوتا ہے ایسے ہی نور وجود مخلوقات کو  
 نور وجود خداوند ذوالجلال کے سامنے کچھ نہ زمین ہاں ادھی خوبی اور نسبتی جیب  
 باعث غیرگی ہو جاتی ہے اور سو وقت وہ غیرگی جو غیرگی کو لازم ہے حجاب ذات کسبہ بانی  
 ہو کر موجب جلوہ آرائی موجودات باقیہ ہو گئی ہو اور اسوجہ سے باوجود ظہور خداوند  
 ذوالجلال نظر نہ آتا ہو تو دراز قیاس نہیں بلکہ عین متفلسفہ قیاس ہے ہاں اگر  
 نزاکت بشری میں بعد مجاہدہ دریافت ہو ایا قسم کی مشق سرآمد کیے صبر و تحمل کی عادت  
 ایسی طرح پیدا ہو جائے جیسے وزر سن کر سنے والوں کو ہمارا نہرا دود و نہرا دینڈوں کے  
 کے مشق عادت ہو جاتی ہے اور اسوجہ سے گماہ بشری اس صدمے کے متحمل ہو سکے جو  
 وقت دیدار جمال خداوندی ایسی طرح مقصور ہے جیسے شہر کو وقت مقابلہ آفتاب تو چھپا

بانی نظر ہو جائے  
 خداوند غیب نور  
 ذات ہے

تاب نظارہ جمال خداوندی میسر نہ اور اوس خداوند ذوالجلال کو دیکھا کرین گو سوقت  
 موافق نیاس نہ کو تمام مخلوقات آنکھوں سے اسی طرح غائب ہو جائیں جیسے دن کو  
 ستارے غائب ہو جاتے ہیں اگر چہ غروب نہیں ہوتے شمع جب آنکھ تھمتی تو دیکھتے تھے  
 سب کچھ جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھ سکتے یا یوں کہتے کہ اوس روگ کوٹا کر جو ہر مایہ  
 نعمت و ناتوانی تو ایشری ہے ترکیب وجود انسانی کو قوی اور مستحکم کر دین تب بھی  
 کیا عجیب ہے کہ احاطہ نور وجود خداوندی جو تمام مخلوقات کی نسبت بدلائل ثابت ہو چکا  
 آنکھوں سے اسی طرح محسوس ہو جیسے احاطہ نور آفتاب جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت  
 ہوا کرتا ہے سو ہر چند یہ احتمال افزا سنی قوت تو ایشری ہونا مل ظاہر اور کم فہموں کے  
 نزدیک محض تل ہو گا مگر ہم جب اس بات کو ملحوظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے  
 دوسری طرف منتقل ہوا کرتے اور اولین ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے جیسے  
 فرض کرو آگ سے حرارت پانی وغیرہ میں جاتی ہے یا آفتاب سے نور آئینہ وغیرہ میں  
 باتا ہے اور دوسری جانب باوجودیکہ ادھر سے فیض نکسان ہوتا ہے کسی کی تخصیص نہیں  
 کسی سے نخل نہیں پھر سپر یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے چوب و شنگ نہیں  
 اور پھر مرنی میں دیکھو یا تزلزل میں اس تفاوت کی کوئی حد نہیں اگر ہے تو وہی ہے جو  
 آفتاب یا آگ کے نور و حرارت کی حد ہے تو اسی طرح وصف وجود و دیگر کمالات وجود  
 مثل بصارت و سماعت جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آتے ہیں مخلوقات میں ایک  
 انداز واحد پر نہونگے کسی کا وجود مثل ارض و سما و کسار قوی ہو گا اور کسی کا وجود  
 جیسے اور مخلوقات مثل نباتات و حیوانات ضعیف چنانچہ خود تجربے سے ظاہر ہے کہ آسمان  
 بشرط وجود جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اوسکے قائل ہیں اور شمس و قمر و  
 کوکب و زین و کرکھ آب و ہوا بدستور اسی کیفیت سے ہیں جو دیکھتے سنتے چلے آتے ہیں  
 اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے اور کیسے جلد بدل

اگر آنکھوں کی قوت کا درجہ  
 تو کم ہو کر احاطہ نور خداوندی  
 مخلوقات کی نسبت اسی طرح  
 جس طرح احاطہ نور آفتاب  
 زمین آنکھوں سے نظر نہ کر سکتی

معدوم و موجود ہونے پر تہین تہانہ القیاس کمالات وجودی اور قوا حیات  
 بشکافہ کور دیکھیں کہ کین نوی اور کین ضعیف ہونگے مگر خدا کی طرف نظر اور محتاط  
 ہین تو وجود اور ان اوصاف وجودی کی کوئی حد نہیں پاتے نہ تنگ ہمارا خیال  
 پرواز کر سکتا ہے اوسکے وجود اور ہر کمال اوس سے اوپر ہے نظر آتا ہے اور خیال کو  
 جانے دو عقل کب تجویز کر سکتی ہے کہ وہ خدا جسکا وجود سب وجود کی اصل ہے اور  
 کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو یا  
 اگر مستور ہے تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مشہود ایسا نام  
 اور شامل ہو جیسا وجود ارح و اجسام و جمادات و نباتات و حیوانات کو شامل ہے  
 اور مفہوم حیوان انسان اس پر خرغوک وغیرہ کو عام اور شامل ہے اور انسان جنی  
 نہیں اسی دوسرے سب کو عام اور شامل ہے اگر ہی کینست جو معرض ہوئی کسی اور مفہوم  
 کو نسبت وجود اور کسی اور مفہوم کے حاصل ہو تو جیسا یون کہہ سکتے ہین کہ انسان کا  
 ایک خاص ٹکڑا نمہ مین ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا نمہ مین علیہا القیاس حیات کا ایک  
 خاص ٹکڑا انسان مین ہے اور دوسرا خاص اس پر خرغوک سگ وغیرہ ایسی ہی یون  
 ہی کہہ سکتے ہین کہ اوس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود مین ہے اور دوسرا  
 خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم مین جو وجود کا مفہوم بالامین خریک و سیم ہوتا اور  
 اس وقت مین بیشک وجود کے لیے اوس مفہوم مشترک مین سے ایک پارہ محدود ایسی طرح  
 ماتھہ آتا جیسے مجھے نہیں اوسے اسی انسان مین سے اور انسان اس پر وغیرہ کو حیات  
 مین سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلا وجود با کسی اور چیز مین سے اور ظاہر ہے کہ  
 کسی شے کی تحدید اور تقطیع کے لیے جیسے یہ ضرور ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چوڑ کر اوس  
 حد کی جو کچھ اندر ہو اوسے ہی ملحوظ رکھین اور خارج از حد نہ کر کو کسی محدود کے  
 مساب سے معدوم سمجھین جس سے یون کہہ سکتے ہین کہ حد کے اندر اوسکا وجود ہے اور

بہر حال اس کا وجود  
 اس کا وجود ہے

حد سے باہر اوسکا عدم ایسی ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حد مذکور سے باہر کسی دوسرے  
 کا وجود ہو اور اندر اوسکا عدم نہ کہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو مثلاً میری  
 ایک حد ہے اور تمھاری ایک حد ہے میری حد وجود میں میرا وجود ہے  
 اور تمھارا عدم اور تمھاری حد وجود میں تمھارا وجود ہے اور میرا عدم مگر باوجود  
 اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح داخل اور دونوں کو ایسی طرح  
 شامل ہے جیسے ثلث کے اندر باہر کو سطح سو اگرچہ ثلث کا وجود خطوط ثلثہ کی حد کے اندر ہے  
 اور باہر اوسکا عدم مگر سطح دونوں جا موجود ہے علیٰ انہا القیاس انسان اور اس کی  
 جدی جدی حد جیسے اور ایک بین دوسرے کا عدم تصور فرمائیے اور حیات کو دونوں جا  
 موجود خیال فرمائیے اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو تو جیسے اوس حد کے  
 اندر وجود کا وجود اور باہر اوسکا عدم ہوگا ایسے ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر  
 اوسکا عدم ہوگا اور پھر یہ بتور مذکور دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہوگا جو دونوں  
 سے عام اور واسط ہوگا ورنہ تحدید و تقطیع وجود کی پھر کوئی صورت نہوگی اور کبھی کچھ نہیں  
 تویہ تو ہوگا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں وجود نہیں سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم  
 پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے اگر مشترک ہے تو قہما ورنہ یہاں وہاں کہنا جس سے اشتراک  
 طرفیت ظاہر ہے صاف غلط ہوگا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مضمونوں اور مفہوموں کا  
 خاتم ہے اُس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو  
 عام اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس صورت میں سو وجود کے وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا  
 مفہوم ایسا نہیں جو وجود کے ساتھ بلکہ اوس مضمون عام کے تلے داخل ہو کر سے ہے تو جو  
 کے پہلو میں اور اوس کے برابر یا علم معلوم ہوتا ہے سو اوسکا حال کچھ نہوچھے اُس کے معنی  
 تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہونا کجا ایسے ہونے کا اعتبار ہوتا تو انسان کے مقابلے اور پہلو میں  
 اسب وغیرہ کیون ڈھونڈنے عدم انسان کو کافی سمجھتے علیٰ انہا القیاس عموم اور شمول

مفہوم انسانی کے لیے جس کے متبادل میں نہیں کیوں تو خود مت میرا دم کافی تھا ان مرض  
 نہ وجود کے مقابلے میں اپنے اس کی پہلو میں اور نہ اس کے اوپر کوئی مفہوم ہے اس لیے خواہ مخواہ  
 یہ کہنا پڑا کہ وجود کوئی مفہوم محدود اور مفید نہیں بلکہ سب سے دیکھتے آسمین لانا ہی  
 اور اطلاق ہی نکلتا ہے مان اور حقیقت مفہوم مفہوم وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی  
 نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہے تو اپنے مافوق کے اعتبار سے ہی وہ اور ترقی ہے چنانچہ  
 ظاہر ہے اس صورت میں اسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے کبھی وجود  
 غیر متناہی ہے سبب وجود کا یہ حال ہوا اور مالک وجود اصل میں خدا تھا ہر کوئی کہہ گا  
 وجود اصل اور ذاتی اور خاتمہ زاد ہے اور اورون کا وجود دستار اور عرضی اگر ہے  
 تو اسی کا فیس اور اسی کی عطا ہے تو اس صورت میں اسلئے وجود اور کمالات  
 وجود کی کوئی حد و نہایت نہ ہوگی جو مرتبہ وجود و مخلوقات میں عمدہ سے عمدہ ہو اور ان کے  
 لیے تجویز اور فرض کیا جائے اس سے زیادہ خدا ہے بخشنده از کو بخش سکتا ہے اگر خدا  
 عدم قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرق قابلیت و عدم  
 قابلیت کہاں سے آتا ہے اگر باعث قابلیت کوئی امر وجودی ہے تو اس کو اس کا دینا  
 آتا ہے اور اگر باعث قابلیت کوئی مفہوم عدمی ہے تو اس کو وجود کا فہم لینا آتا ہے  
 جس کا انجام وہی عدم ہے غرض وجود و عدم دونوں اس کے اعتبار میں ہیں مان اگر  
 ہمارا وجود ہمارا خاتمہ زاد ہوتا تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بظاہر اس سے  
 جدا نہیں ہوتا بلکہ وجود و عدم میں اس کے ساتھ ہے ایسی ہی ہمارا وجود بھی ہمارا  
 لازم و ملازم رہتا چراغ اور آتش تو گل بھی ہو جاتے ہیں اور کچھ بھی جاتے ہیں لینے  
 معدوم بھی ہو جاتے ہیں اور بوجہ ملازمت و رفاقت مذکورہ اس کا نور اور آگ کی گرمی  
 عدم میں بھی اس کے ہمراہ جاتی ہے لینے وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں پر در صورت کہ  
 وجود ہمارا خاتمہ زاد ہوتا اور ہمارے ساتھ ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا ہمارے

دو کا اطلاق ہی اطلاق ہے  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود

اس کا وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود  
 نہ وجود و نہ وجود و نہ وجود



معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی تھی اسلئے کہ اس صورت میں عدم میں ہی وجود ہمارا  
 ملازم رہتا سوال اول تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں اور اگر فرض کر دو  
 کوئی معنی ہوں ہی تو یہ ہونگے کہ بحالت عدم ہی وجود ہے سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ در صورتیکہ  
 وجود بطور مذکور ہمارا رفیق ہو تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں بہر حال  
 قابلیت عدمی ہو یا وجودی وہ بھی خدا ہی کے اختیار میں ہے مان اگر کسی سلسلے کا  
 بے نہایت چلے جانا عقل تجویز کر سکتی تو ہم بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لیے اور قابلیت چاہیے  
 اور اس قابلیت کے لیے اور قابلیت کی ضرورت ہے غرض اسی طرح سے کہتے چلے جاتے  
 اور اس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکل آتی اگرچہ اس کا جواب پھر بھی  
 تھا کہ کسی سلسلے کو منتہی کہو یا غیر منتہی وجودی ہو گا یا عدلی یا دونوں سے مرکب بہر حال  
 خدا کے اختیار سے باہر نہ دگا کیونکہ وجود عدم مخلوقات و دونوں اوستے قبضہ قدرت میں  
 ہیں مخلوقات اگر موجود ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پرتوہ اول کو  
 ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے جیسے آفتاب حرکت طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک  
 پرتوہ عنایت کر دیتا ہے اور معدوم ہوں تو یہ معنی ہوں کہ خدا اوستے لئے وہ پرتوہ وجود  
 اول سے ایسی طرح سلب کر لیا ہے جیسے آفتاب حرکت غروبی میں اپنے پرتوہ نور کو زمین  
 سے چھین لیتا ہے سو سلسلہ قابلیت کو منتہی کیسے یا غیر منتہی خدا کے قبضے سے باہر نہیں  
 ہو سکتا نہ طرح اس قابلیت موجودہ کو ماننا اوستہ طرح اور با بھی ماننا پڑے گا الغرض  
 ہو سکتا ہے کہ اس قوت بصارت میں جواب ہماری آنکھوں میں موجود ہے اور قوت  
 عنایت ہو اور بوجہ انزالش قوت مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت  
 حاصل ہو جائے جیسے فرض کیجئے پتھر کی آنکھوں کو مثل اور ون کی آنکھوں کے اور اسوجہ  
 اس کو دیدار آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے اور کیون نہو اگر نور وجود خداوندی  
 مثل آواز و بور و مزہ و گرمی و سردی آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت

قابلیت ہی کوئی قابلیت  
 نہیں۔

وجود عدم مخلوقات  
 کے معنی۔

امکان انزالش در بصارت  
 دیگر قوا در انجا عدم دیگر  
 مخلوقات۔

نہ کہتا تو پھر اس بات میں تردید کیا ہوتا سب سے اول یہ ہیں اس بات کے مافی ہوت  
 کہ خدا کیا اور یہ دیکھا بھالی کیا مگر ہم دیکھتے ہیں جو انہی کسی مانند کے وسیلے سے معلوم  
 ہوتے ہیں وہ ان کے ہر پاک ہوا کوئی اور ماسٹر ہو بشرہ وجہ و محسوس ہوتے ہیں بلکہ  
 یوں کہتے کہ جو ذہنی محسوس ہوتا ہے وہ اسکی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات و صفات میں  
 جس پہلو سے ہٹ کر دیکھیے وجود ہی نکلتا ہے عدم کی وہائیک یونین آتی ایسے ہی  
 مخلوقات کی حقیقت کو ٹوٹا لے تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے آدمی میں اگر وہ اس  
 میں جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں تو وہ اوصاف کہاں ہیں جو اور وہ میں ہوا کرتے  
 ہیں اور ہر گھوڑے کو یوں کہتے ہیں آدمی نہیں آدمی کو یوں کہتے ہیں گھوڑا نہیں اس  
 کہنے نہ کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اس کے اوصاف  
 وجود ہیں تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور ان کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے بلکہ جو  
 اگر ایک کا ہے تو عدم ہزاروں کا ہے اس صورت پر بتنا وجود کم ہوتا جائے گا دنیا کا  
 عدم بڑھتا جائے گا چنانچہ ایک ذرے میں باقی تمام عالم کا عدم ہو گا ورنہ اذیک وجہ  
 لازم آئے گا بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھتے تو وجود و عدم دونوں سے مرکب نظر آتے  
 ہیں مثالی ترکیب جو عدم مطلوب ہے تو دیکھتے دھوپ کے وقت دھوپ اور سایہ کے  
 بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے جسکو دونوں طرف سے لٹا کر کہتے ہیں ادھر سے دیکھتے  
 ہیں تو دھوپ کی نامی ہے اور ادھر سے دیکھتے ہیں تو وہی سایہ کی نامی ہے سو یہ خط  
 اگرچہ عرض کے حساب سے قابل تقسیم نظر نہیں آتا مگر بایں نہ نور اور ظلمت کی ترکیب کا اسکی  
 نسبت قائل ہونا پڑتا ہے ورنہ نور و سایہ کے جدی جدی نہایت تجویز کریں تو وہ خط  
 میں مشغول مازم آئیں گے جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور آپ جانتے  
 ہونگے کہ اس بات کو کوئی عظیم تسلیم نہیں کر سکتا اور میں اس سے بھی کیا غرض وہ خط فاصل  
 نور و ظلمت کے مرکب بانی پر شہادت ذیل مذکورہ حقوق کی حقیقت میں دوسری مخلوق

تمام مخلوقات کا وجود  
 سے مرکب ہوتا ہے

یہ خط فاصل ہے جو نور و سایہ کے  
 درمیان میں ہے اور اسکی نسبت  
 قائل ہونا پڑتا ہے

عدم داخل ہے مان یہ شبہ بجا ہے کہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے  
 خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے سو اگر اسی سے ترکیب نہایت  
 ہوتی ہے تو خدا کو بھی تو خدا بنا نہ منہا مرگب پڑیگا اور پھر مرگب بھی کا ہے سے وجود اور  
 عدم سے مگر اس شبہ کا جواب بالحداب ہم سے لیجئے آفتاب کے اوس نور کو جو جسم آفتاب کے  
 ساتھ لگا ہوا ہے اوس نور کا چین نہیں کہہ سکتے جسکو دھوپ کہتے ہیں اور اس حساب سے  
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ زمین میں تو دھوپ ہے پر آفتاب میں دھوپ نہیں مگر آفتاب سے  
 دھوپ کے نفی کرنے کے یہ منہ ہیں کہ دھان ایسا کم نور نہیں جیسا زمین میں ہے سو اس کی  
 کی انکار سے دیکھئے آفتاب میں نور لازم آتا ہے کسی نور کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا  
 غرض کمی خود عدم کا نام ہے سو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا جس سے نور کا  
 وجود خود ثابت ہو جائیگا اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمائیے  
 مخلوقات میں اگر وجود خدا کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود خدا کے وجود سے مستفاد  
 نہیں یہ کیسے تو کیونکر کیسے مخلوقات کا وجود اصلی اور ذاتی اور خاتمہ زاد ہوتا تو یوں بھی  
 سہی بلکہ وجود مخلوقات کو پر تودہ وجود خالق تو سمجھیے پر ایسا سمجھیے کہ جیسا دھوپ میں  
 جو کچھ نورانیہ ہے وہ آفتاب ہی کے نورانیہ سے یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملکیت ہے  
 حرکت طلوع میں عطا کرتا ہے حرکت غروب میں پھر ضبط کر لیتا ہے ایسے ہی وجود مخلوقات  
 میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے یعنی اسی کا فیض اور  
 اسی کی ملکیت ہے جب ارادہ کرتا ہے عطا کر دیتا ہے جب ارادہ کرتا ہے چھین لیتا ہے ہر حال  
 یہ وجود یعنی مذکور اسی کا وجود ہے اب اگر ایک کی ہستی سے دوسری جانکار ہے  
 تو یہ معنی ہیں کہ خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں جیسا مخلوقات میں ہے ایسا کم درجہ کا  
 وجود اوس کا وجود نہیں اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں جیسا خالق میں قوی  
 ہے ایسا اعلیٰ درجہ کا وجود اوس کا وجود نہیں سو اس صورت میں خدا کی جانب

جواب  
 مذکور

کمی کا اتحاد ہر گاہ میں سے اور اتحاد وہی کا اقرار لازم آتا ہے اور مخلوقات کی بجا  
 قوت اور زیادتی کا انکار ہو گا جس سے متبہ ذات میں عدم کا ہونا لازم  
 دعوے ترکیب مذکور ثابت ہو جاوے گا ہر مالی خالق عالم میں اگرچہ طے اور ہر  
 وجود ہی وجود ہے تو مخلوقات میں وجود و عدم دونوں میں اگر فقط وجود ہوتا تو  
 خالق سے امتیاز ہوتا نہ ایک مخلوق کو دوسری مخلوق سے تیز کر سکتے کیونکہ اس صورت  
 سب میں پورا پورا وجود ہوتا ایسے کہ کمی اور نقصان کے لیے تو حق عدم کی ضرورت  
 ہے چنانچہ ظاہر ہے اور حق عدم ہو گا تو پھر وہی ترکیب وجود عدم کے ساتھ لازم  
 آئیگی ایسے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے تو یہ نہیں کہیں گے  
 کہ یہ وہ نہیں وہ یہ نہیں غرض اباب میں دوسرے کا عدم ٹکڑے کا بالحد مخلوقات خدا کے  
 وجود کی طرح غیر محدود نہیں وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں مگر ان دونوں  
 جزؤں کے جدی جدی اثر میں مخلوقات کی امتیاج جو خالق کی طرف سے ہر ایک کے  
 تمام عیوب اور نقصان تو جزو عدلی کی تائید ہے اور صدور افعال اور ان کے سارے  
 کمال اور محسوس اور معلوم ہونا جزو وجودی کی بدولت ہے کون نہیں جانتا کہ وجود سے  
 ان باتوں کی امید نہیں اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں غرض جس چیز کو  
 محسوس کو گے اوسکے یہ منہ ہونگے کہ اس کا وجود محسوس تلبے جس سے یہ بات آپ لازم آئیگی  
 کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں ہی قابلیت ادراک و احساس ہے مگر چونکہ احساس  
 اور ادراک کی چند قسمیں ہیں ابصار استماع وغیرہ تو ہر ایک اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے  
 دیدار ہی کے امکان کا انوار کرنا ہے چڑے گا بلکہ اوسکے لیے کلام کا بھی انوار کرنا چڑے گا  
 اور اوسکے ادراک یعنی استماع کے امکان کا قائل ہونا ضرور ہو گا اس صورت میں  
 یہودیون اور نصرائیون اور اہل اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا خارج از حد  
 امکان معلوم نہیں ہوتا بلکہ القیاس بعض اہل کتاب کا علاوہ ایمانی کا قائل ہونا

وجود عدم دونوں سے مرکب  
 ان دونوں میں نہ تو کوئی چیز ہے نہ  
 حال اور کسی سے کمال  
 اعتبار اور کسی سے کمال  
 وجودی کا قائل ہونا ضرور ہو گا

ایمان و کفر میں  
 امتیاز نہ ہونا

جسکا حاصل ذائقہ عالم بالا کیسے یا نفس رحمانی کا اقرار جسکو خوش بوئے عالم بالا کیسے یا ہر انا مال  
 جسکو اور ہر کی ٹھنڈک سے تہیہ کیجیے مخالف امکان نظر نہیں آتا باقی وہ شبہات جنگا خلاصہ  
 یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہت ہونا لازم آئیگا اوسے طرح منفع ہو سکتے  
 ہیں جس طرح اس شبہ کو بچت دیدار میں۔ و۔ نفع کر چکے ہیں باقی یہ بحث کہ دمان مانعہ اور  
 پانون منہ وغیرہ بھی ہیں یا نہیں اور ہیں تو انکی یہی کیفیت ہے جو یہاں ہے یا کچھ اور  
 خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے فقط باید بود الحاصل یہ سب باتیں خود وجود کو لازم  
 ہیں اور جہاں وجود نہ ہو دمان انکا تحقق ممکن نہیں اور اسوجہ سے معدن وجود میں آؤنگا  
 اقرار کرنا ضرور ہے ان کبھی عدم قرب وجود و میں اگر شبہ وجود ہو جاتا ہے بلکہ کبھی آؤنگا  
 عدم ہی موجود معلوم ہوتا ہے اور وجود و بوجہ وسعت چونکہ آغوش جو اس میں نہیں آسکتا  
 مثل غیر محسوس وغیرہ معلوم ہو جاتا ہے اگر کسی پایاں وسیع میں نصف النہار کے وقت جبکہ  
 نہ ابر ہو نہ غبار ہو نہ شجار ہو نہ کوئی دیوار ہو کوئی شخص روان ہو تو اوسکا سایہ  
 جو ایک امر عدمی ہے محسوس معلوم ہوتا ہے اور نور معلوم باوجود اوس وسعت کے جو ایسے  
 میدان میں ایسے وقت ہوتی چاہیے بانیہ کہ آغوش نظر میں نہیں آسکتا غیر محسوس  
 سمجھا جاتا ہے اور ہر حرکت سایہ جو ایک امر عدمی ہے وجودی معلوم ہوتی ہے اور حرکت نور  
 جس سے حرکت سایہ اسی طرح محسوس ہوتی ہے جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بوجہ حرکت  
 کشتی کنارے کی حرکت جو واقع میں ساکن ہے مثل حرکت کشتی غیر محسوس علی ہذا القیاس  
 مثل حزن وغیرہ اشکال محدودہ معلوم سمجھے جاتے ہیں حقیقت میں انکی معلوم عیسلم  
 اور عدم علم سے مرکب ہے اور نیز اس حاصل ترکیب علم و عدم علم ہی کا نام ہے وجہ اسکی یہاں  
 کہ اشکال محدودہ میں خطوط معلومہ کے اندر ایک سطح ہے جسکا وجود ان خطوط کے نقطہ  
 اندر ہے باہر نہیں سو جہاں تک وہ سطح ہے و مانعہ تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور کچھ  
 سے معلوم ہوتی ہے اور جہاں سے اوس سطح کا عدم آجاتا ہے دمان سے اوس علم کا بھی عدم

شروع ہونا ہے مان چیتے دوسری سطح و مان سے شروع ہوتی ہے ایسے ہی دوسری سطح  
 بھی شروع ہوتا ہے سو اس میں کو اوس علم سے کچھ تعلق نہیں یہ ایسی بات ہے  
 کوئی باغ کی سیٹر فارغ ہو کر ماہ کے میدان میں آکر اوس میدان کی کیفیت ملاحظہ  
 کرنے لگے سو یہ ملاحظہ ہر القیاس رخی ناما کی قیج نقصان وغیرہ ہمارے ان ایسی باتیں  
 ہیں کہ محاذات میں پانی جاتی ہیں سو مواضع قاعدہ مذکورہ سے کفایت میں ہونا چاہیے  
 بالجملہ وجہ اس شبہ کی یہ تھی جو بندہ نے عرض کی ورنہ عقل سلیم کہیں سے اگر غلطہ آجائے تو  
 یہ شبہ پھر ہرگز نہ واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی کہیں موجود نہ سمجھیں  
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رخی تو اوس کیفیت کا نام ہے جو وجہ  
 مخالفت طبع حالت ناچاری میں حاصل ہوتی ہے سو ناچاری اوس عجز کا نام ہے جس میں  
 صفت قدرت کا ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس ذراک اوس سطح نورانی کا نام ہے جو جسم  
 کے گرد اگر نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی ہے انتہا اور تحدید کے شکن  
 نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ انتہائی جو اہم ثابت ہو چکی ہے  
 باطل ہو جاوے گی اوس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آوے گا علیٰ ہذا القیاس قد وقامت  
 عرض طول اوس کثرت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان اور اتہاسے نا کو حاصل ہوتی ہے  
 سو جب یوں کہا کہ بعد حاوی یعنی اس جو مابین زمین و آسمان کے ابعاد نامیہ مشہورہ میں  
 ہے جو بظاہر بلکہ فی الواقع مکان ہے جسم ہائیک ہے اس سے آگے نہیں وہ ہی تحدید  
 اور انتہائی لازم آئیگی جسکو عدم مذکور لازم ہے علیٰ ہذا القیاس شکل و صورت اوس  
 کیفیت کا نام ہے جو اس وجود محدود و قد وقامت اور عدم مقارن سے ملکر پیدا ہوتی ہے  
 غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم عدم کو دیکھ کر کہ نہ منطقی حاتمہ او کو اوصاف  
 وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر و حواس کا کہتے ہیں کہ جب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف  
 کسی نہ کسی عدم کے طور پر ہیں تو پھر بلکہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات ہیں

اوس عدم کے پر توہ ہین جو موافق تحقیق مذکور اونکی ترکیب میں داخل ہے اوس  
 جزا وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوے جو خدا کا فیض اور اوسکی عطا ہے یہ مضمون منکر  
 شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق میں  
 کس حساب سے شمار کیجاتی ہین مناسب تو یوں ہے کہ جب کا فیض ہو اوسی کی مخلوق ہون  
 اسلیے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑے میدان بھی اگرچہ از قسم دید ہے مگر یہ اور چہند کی  
 دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی وہ اور چیز کی دید تھی مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح  
 عدم سطح پر بنتی نہوا اور عدم العلم پیدا نہوا تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز  
 حاصل نہوا الحاصل کہی معدوم کو بوجہ غلطی حاسہ موجود سمجھ جاتے ہین اور اس وجہ سے  
 موافق قاعدہ مذکورہ یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو وہ سب  
 خدا میں ہونا چاہیے تو اوصاف نقصان اور علامات حدوث بھی مخلوقات میں ہی  
 لازم ہے کہ خدا میں ضرور ہوں مثلاً مکان زمان قدر و قامت رنگ روپ شکل صوت  
 عطا ہذا القیاس رنج ناپاکی قبح نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہین کہ مخلوقات  
 میں پائی جاتی ہین سو موافق قاعدہ مذکورہ سب کا خدا میں ہونا چاہیے بالجملہ وجہ اس  
 شبہ کی یہ تھی کہ جو بندے نے عرض کی وزہ عقل سلیم کہ میں سے اگر ناتختہ آجائے تو یہ شبہ  
 پھر ہرگز نہ واقع ہو غرض معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں موجود سمجھ بیٹھیں تو یہ  
 ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے دیکھیے رنج تو اوس کیفیت کا نام ہے جو  
 بوجہ مخالفت طبع حالت ناچاری میں حاصل ہوتی ہے سونا چاری اوس عزیز کا نام ہے  
 جسمین صفت قدرت کا نہوتا ضرور ہے عطا ہذا القیاس رنگ اوس سطح نورانی کا  
 نام ہے جو جسم کے گرد گرد نور آفتاب وغیرہ سے حاصل ہو جاتی ہے سو یہ سطح نورانی ہے تھا  
 اور تبدیکے مکان نہیں کہ موجود ہو سکے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لائٹا ہی  
 جو اوپر ثابت ہو چکی ہے باطل ہو جائیگی اور اوس انتہائے اور حد کے باہر عدم لازم ہو جائیگا

علیٰ ہذا القیاس قد وقات عرض و طول اوس کیت کا نام ہے جو باعتبار ابعاد مکان  
 اور انتہاء مذکور حاصل ہوتی ہے سو جب یوں کہنا کہ بعد جانتے ہیں اس جو ماہرین زمین و آسمان  
 کے ابعاد نامہ مشہور و بین سے جو بظاہر بلکہ نے الواقع مکان ہے یہ جسم بیان تاک سنہ  
 اس سے آگے نہیں وہی تحدید اور تنہا ہی لازم آئیگی جسکو عدم مذکور لازم ہے علیٰ ہذا القیاس  
 شکل و صورت اوس کیفیت کا نام ہے جو اس وجود محدود و بقدر و قیاس اور عدم متعارف  
 سے ملکر پیدا ہوتی ہے غرض بعض اوصاف عدمی یا مستلزم عدم کو دیکھ کر جو غلطی آتا  
 اونکو اوصاف وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر و سہو کا کھانے ۔ مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے  
 کہ یہ اوصاف کسی نہ کسی عدم کا ظہور ہیں تو پھر ہر کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات  
 میں اوس عدم کا پر توہ ہیں جو موافق تحقیق مذکور اونی ترکیب میں داخل ہے اوس  
 جز و وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے جو خدا کا فیض اور اوستی علت ہے مضمون سنگر  
 شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں تو خدا کی مخلوق ہیں  
 کس حساب سے شمار کیے جاتے ہیں مناسب تو یوں ہے کہ کس کا فیض ہو اوستی کی مخلوق  
 ہوں اسلئے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑی سو اول تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخلوق  
 تو موجودات کو کہنا چاہیے معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے اسلئے ایسے  
 اوصاف کو نہ خدا کی مخلوقات میں شمار کر دیکسی اور کی بلکہ منجملہ اپنی غلط فہمیوں کے  
 شمار کرنا چاہتے کہ معدوم کو موجود سمجھ کر خالق کے تلاشی ہیں جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود  
 پہلے ہوگی چنانچہ ظاہر ہے سو اگر یہ اوصاف تمام معدوم ہیں تب کسی طرح مخلوق  
 ہی نہیں کہتے اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم جیسے اور مخلوقات کا حال ہے کہ وجود  
 عدم دونوں سے مرکب ہے اور اصل ہی ہے چنانچہ اہل فہم کو کہنے کی حاجت نہیں  
 کہ معدوم اور وجودی ای این اوصاف میں مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق کیونکہ معدوم  
 اپنے آپ میں غیر مخلوق کوئی اوسکو موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے تو یہ اوس کا قور ہے

اس میں جو غلطی ہے  
 وہ یہ ہے کہ بعض  
 اوصاف کو خدا کا فیض  
 نہ سمجھ کر ان کو  
 خدا کی مخلوق ہی  
 سمجھ لیتے ہیں



اور اگر یہ جو اب باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق بمعنی پیدائش ہے جسکا حاصل ظہور ہے  
 اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جابر اور موجود ہے جیسے نور کو مشا ظہور ہوتا ہے ایسے ہی  
 سایہ کا بھی ظہور ہوتا ہے اگرچہ یہ وجودی ہے اور وہ عدمی تو اگرچہ سایہ کی نسبت  
 ظہور کا ظہور کہنا ایسا ہی ہے جیسے اسکی نسبت وجود کا کہنا کیونکہ بیان بھی یہی ہے  
 کہ عدم ظہور مشتبہ بظہور ہو گیا ہے جیسے عدم النور مشتبہ بوجہ و سایہ ہو گیا ہے مگر ہم بھی بھی  
 بعون خداوندی جو اب مقبول رکھتے ہیں بلکہ غور سے دیکھتے تو جو اب وہی ہے وہ یہ ہے  
 کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے نہ عدم صرف مخلوق ہے اشکال وجود عدم یعنی حد و خلاق  
 ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے اسکو کوئی کیا موجود کرے علاوہ برین صفت  
 خداوندی ہے اور صفات خداوندی مثل ذات خداوندی مخلوق خدا نہیں جیسے ہماری  
 ذات اور ہماری صفات ہماری حاصل کہ وہ نہیں اور ہوں تو کیونکر ہوں ہم جو کچھ کرتے ہیں بوسلیم  
 ذات و صفات یعنی علم دارادہ و قدرت وغیرہ کرتے ہیں اگر ہماری ذات و صفات  
 ہماری بنائی ہوئی ہوں تو ذات و صفات سے پہلے ہماری ذات و صفات کا وجود لازم  
 اور عدم مخلوق ہو تو یوں ہو کہ عدم موصوف ہو جو ہو مگر اسکو کون نہیں جانتا کہ محال ہے  
 اور کیون نہ خود عدم تو موصوف ہو جو نہ کیا ہو گا اگر کہیں وجود ہوتا ہے تو عدم کے آتے ہی  
 اُڑ جاتا ہے یہ کہ ہم کہ وجود قابل عطا و عطا ہو مگر ظاہر ہو کہ خلق اور ہی اور اعطاء اور ہی خلق کہ ہی  
 کہ کہ مخلوق قبل خلق موجود نہ ہو اور اعطا کی ہی ضرورت کہ عطا قبل اعطا معطی کہ پس موجود ہو غرض جو خلق  
 نہ ہونے سے اسکا عطا ہے خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا جو یوں کہا جائے کہ اسوقت وجود  
 مخلوقات عطا ہے خداوندی نہ ہونا اگر وجود کو مخلوق کہیں تو یہ بات ضرور لازم آگئی  
 کہ خالق کے پاس قبل خلق وجود نہ ہو کیونکہ خلق بمعنی پیدائش و ایجاد اور ایجاد اور  
 پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں جہاں وہ شے پہلے تھی اور پھر حاصل ہوئی چنانچہ بولتے ہیں  
 فلا نے شخص نے مال پیدا کیا یا عزت پیدا کی علی ہذا القیاس اور جب قبل خلق وجود

خدا کے یہاں وجود نہوا تو اس کے ہی منے ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں الخیر اگر وہ  
 اوصاف جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے مخلوق ہیں تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم  
 نہیں آتا کہ وہ اوصاف ہی اسے تعالیٰ میں بھی ہوں یا ان عطیہ کہتے یا ان  
 اوصاف کو وجودی کہتے تو ایستہ پھر ان کا خدا سے تعالیٰ میں ہو نا  
 ضرور ہے اور اگر عدمی کہتے یا مرکب من الوجود والعدم تو پھر یہ گزیر بات لازم نہیں آتی  
 خود وجود اور لوازم ذات وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہو نا ضروری ہے کیونکہ وجود  
 کائنات ذاتی اور غائزہ نہیں بالضرور ان کے وجود کے لیے کوئی ایسا وجود چاہیے  
 جس کے وجود اس کی غائزہ ہو مستعار نہ وہ کون ہے خدا ہے اور جب وجود کا سمات عطا  
 خدا عطا کرنا تو لوازم ذات وجود بھی وہی کا فیض ہے اور اول زمین جو بھی بالخلق اور  
 اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور اعطا و اور ایسا اور چیز اشکال اور صور مخلوق ہیں اور  
 وجود اور کمالات وجود عطا ہے خدا اس لیے عطا ہے یہ ضرور ہے کہ اشکال و صور و امان ہوں  
 ایسی ہی یہ بھی ضروری کہ وجود اور لوازم وجود و امان اول ہوں اور سوا اس کے اور  
 کائنات میں اس کے بعد غرض فاعل کو فاعل جب ہی کہ جس کے جب وصف فاعلیت بھی  
 اس کے ساتھ منضم ہو اور قابل کو قابل جیسی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع پنج میں سے  
 اوٹھ جائیں سو کاتب قلم وغیرہ سے وصف فاعلیت سیا ہی میں آجاتا ہے اور مہرہ  
 بوجہ صفائی کا غرض میں وصف قابلیت بڑھاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو عطیہ سیا  
 ظاہر میں سمجھتے ہیں ورنہ نظر کو تیز کر کے دیکھیں نورنگ سیا ہی روشنائی کے خزانے میں  
 ہے اسی کا وصف اسی کی ایک بطور غلام غائزہ زاد یہ رنگ اس کے ساتھ ہے کاتب  
 و قلم اس کے حق میں ایک سامان ہر ہر داری ہے اصل میں دینے والا نہیں عطی  
 دینے والا وہ ہو گا جو مالک اور مالک ہو گا سو یہ بات نے الحقیقت اگر باقی  
 جاتی ہے تو اسی چیز میں پائی جاتی ہے جس کے حق میں عطا وصف ذاتی اور وصف غائزہ

سو جس صاحب کا جی چاہے غور فرما کر فرمایا کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے یا کاتب  
 میں مان اگر دینی کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کمین پہنچا دے تو پھر تو کاتب اور  
 قلم کو ہی اگر معطلی کمین تو بجا ہے مگر اہل فہم پر روشن ہو گا کہ یہ وہ بات ہے جو خادم اور  
 غلام کیا کرتے ہیں یا بار برداری کی گاڑی تو کہتے ہیں سے ظور میں آتی ہے اگر کوئی شخص  
 کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ہاتھ بھیجے یا کسی گاڑی یا ٹیڑ پر لاد  
 بچانہ کر پہنچا دے تو گو بظاہر وہ غلام و خادم وغیرہ اس ہدیہ کے دینے والے معلوم  
 ہوتے ہیں پر اہل عقل غور سمجھتے ہیں کہ دینے والا کون ہے اور یہ کون ہیں مگر ان اس  
 مثال سے شاید یہ شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو ہی ضرور نہیں کہ دوسرے کو دے دے  
 ہی دیا کرتے ہیں کیونکہ کہدیا کہ معطلی حقیقت میں وہی ہوتا ہے جسکے حق میں عطا  
 و صفت ذاتی اور خانہ زاد ہو مگر غور سے دیکھتے تو رسمی ہدیوں کے لینے دینے میں بھی اصل  
 میں داد و ستد و صفت ہی ہوا کرتی ہے تفصیل اس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف  
 ہے عطا کی بظاہر دو قسمیں ہیں اگرچہ نے الواقع ایک قسم دوسری قسم کے اقسام  
 میں منقسم ہو وہ دو قسمیں کون کون ہیں ایک تو عطا جسمی و سر عطا و صفتی عطا و صفتی  
 کی مثال درکار ہے تو جیسے آگ سے پانی گرم ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ صفت  
 حرارت پانی کو عطا کرتی ہے اور عطا جسمی کی مثال بے کسے خود ظاہر ہے روپیہ پسپا کپڑا  
 لٹا وغیرہ اس یا جو بنی آدم اسپین دیتے لیتے ہیں تو ان میں اجسام کا دنیا لینا ہوتا ہے  
 اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض ہی عطا جسمی تھی بعد اس تفصیل کے یہ گزارش ہے  
 کہ عطا جسمی و صفتی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی پر عطا جسمی میں  
 ہی وصف معطلی ہی لینے والے کی جانب جاتا ہے اگرچہ بظاہر ایک جسم کا پہنچنا  
 پہنچنا معلوم ہوتا ہو وہ اسکی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جسکو دیکھ اوسکو  
 اپنی قائم مقام کر دیجیے اور اوسکا مالک بنا دیجیے ورنہ قبل عطا و صفت مالکیت

کسی چیز کے دیدنے سے ہدیہ ہونا متحقق نہیں ہوتا دار و مخد خزانچی کے حوالے کر دینا  
 یا مالج کاشتری کو شتری کا مالج کو بخوبی جاننے کے لیے سپرد کر دینا ہدیہ نہیں سمجھا جاتا اگر  
 ہدیہ بین انسان ہی ہنسون ہوتا جسکو دنیا کہتے ہیں تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی  
 ہو اگر تا بالجمہ اون میں چیزوں کے سوا بھٹکا ذکر اور گدڑا کسی چیز کے پیدا ہونے میں  
 اگر اور چیز کو بھی دخل ہے تو رد نہیں بین چیزوں کی قسم ہے مگر ایسے وقت حادث کی  
 حقیقت اور صفت نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے پینے اور سطر سے جہان  
 وہ وقت ایک صفت خانہ زاد ہوا ایسے ہی اوس وقت حادث اور صفت نوزاد کو  
 شکل و صورت قابل کجانی سے عطا ہوتی ہے مثلاً نوزاد آفتاب اگر کسی روشندان میں  
 آتا ہے اور چاند نامکان میں ہو جاتا ہے تو اوس چاندنی میں نورانیت اور چمک تو  
 ہو چاندنی کی اصل ہے آفتاب کا فیض ہے اور یہ شکل و صورت کہ گہری شکل و اثر ہے  
 کہسی شکل مریج و تسطیل ہے کہیں منبک ہے کہیں آئینہ روشندان کا رنگ بھی  
 مثلاً ساتھ لگا ہوا ہے یہ ساری خصوصیتیں اسی طے کا فیض ہے آفتاب کا ہر تودہ نہیں  
 آفتاب کا ہر تودہ فقط ایک وہی چمک ہے اور کچھ نہیں مان یہ بات مسلم کہ ہر سب کچھ  
 آفتاب ہی کے باعث اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نور قویہ شکلیں اور صورتیں پیدا  
 نہیں ہو سکتیں ایسے اگر یوں کہا جائے کہ تمام صورتیں ابھی ہوں یا ہر فی ہوں سب  
 آفتاب ہی کی طرف سے ہیں تو ویسا ہی صحیح ہوگا جیسا صحیح ہو کہ آفتاب کے ترخیمین نور کے  
 کچھ نہیں مگر اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں برائی ہو یا بھلائی سب  
 اللہ ہی کی بنائی ہوئی اور اوس کی طرف سے ہے ہر اوسکے خزانے اور اوسکے گھر  
 میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں وجہ اسکی بھی وہی ہے کہ برائی نام ہی نقصان کا  
 جو بوجہ عدم پیدا ہوتا ہے کیونکہ نقصان کمی کو کہتے ہیں اس صورت میں مشرہ اور  
 برائی اوس جزو عدمی کے باعث ہوگی مگر اسی قیاس پر بھلا اور خیر اور خوبی سب

حادث یعنی امر نوزاد اصل روح و دار و سطر  
 آفتاب و چاند وہ قسم و دو خد خزانہ و ہر دو صورت  
 بالذات ہیں اور انھیں صورت ملتی ہے ہر صورت

من  
 اللہ و ہر دو صورت  
 من اللہ و ہر دو صورت

۱۰۰

اوس جزو وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑیگا کہ وجود غیر محض ہے اور خدا کے خزانے اور اوس کے ماتھے میں سوائے جزا اور کچھ نہیں بالجامہ شکل صورت اور بناو شکل و صورت لازم ہے جیسو قدوس و تبارک و تعالیٰ سوائے اوس کے اور جتنی تعذیبیں ہیں قابل کیلئے وصال جتنی ہیں قابل کیلئے سے حاصل ہی نہیں ہوتی جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات ہیں موجود ہیں اسلئے ان اوصاف کا خدا میں ہونا لازم آئے گا مان یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آئے ہیں اور نہ عین قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں سوا اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف آئے ہوں تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا مگر خدا و مہن خداوند عالم کو کسی وصف کا قابل نہیں کہہ سکتے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف جس بات کا قابل ہے وہ پہلے سے متنی سو نہیں فرماؤ یہ عدم کا شیعہ ہے کہ نہیں اور اس صورت میں خدا کی وجود کو ایک مثنیٰ اور تائید اور محدود چیز کہنے کے یا نہیں ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ حسینہ اوس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز و مان ہے یہاں نہیں اور اس موجود میں بہا تک اوصاف اور بہا تک کمالات تھے مگر سمیع صاف ہا تک اقرار ہے کہ وہ موجود محدود و الوجود ہے مگر انہی سب سے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود اسلئے اس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوند بے نیاز اپنی ذات بابرکات میں سب سے وجود رکھتا ہے اور کسی قسم کا و مان عدم نہیں جو کسی وصف کی قبول کا احتمال ہو اور نیز اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑیگا کہ اگر خداوند بے نیاز کسی وصف کا قابل ہے تو وہ تو متناہی و مبطل سے آیا ہے و مان خانہ زاد ہوگا اور چونکہ اس وقت اوصاف وجود میں اکلام ہے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ یہ وصف اوس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے مگر اوصاف وجودی اوس کے خانہ زاد ہیں جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہے اور وجود کی رتنامی اور اوس کا غیر محدود ہونا بھی ثابت ہوا ہے اسلئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں بھی وجود غیر محدود ہوگا تو بھروسہ و نون باوجود وہی ہوگا غیر محدود و نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خدا کا وجود

*[Handwritten signature]*

خداوند کریم که آیتا میرزا علی بابا بی بی فتحی علی  
هواری رضا پادشاه

از من و دردی از منی که می توانم  
بگویی که منی که می توانم  
خدا را در من



ہرگز نہ ہوگی کہ جب وہ کسی کا قابل نہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے  
 یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے ساری خوبیاں اوسکے حق میں قائم زاد  
 ہیں تو اور کچھ بھی کوئی قابل نہ ہوگا کیونکہ جہاں کسی وصفت یا کسی امر کی نسبت اپنی  
 بات تسلیم کیجائے گی کہ اوسکے لیے کوئی قابل ہے تو اوسکے یہ معنی ہوسے کہ خدا قابل کا محتاج  
 ہے اور مثل و صواب بے قابل و محل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا یعنی جیسے دھوپ اپنے  
 موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں  
 قابل کا منتظر اور اوسکا محتاج علاوہ برین اسکے ساتھ یہ بھی ضروری تسلیم کرنا پڑے گا  
 کہ اسکے لیے کوئی اصل بھی ہے جسکے حق میں یہ وصفت قائم زاد ہے اور اوسکا محتاج ہے  
 وجہ اسکی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اوسل اصل کے ہوتی ہے جس سے وجود ملتا ہے اور  
 جسکو پہنچے بار یا فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے باقی رہی یہ بات کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی  
 چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اوسکے بعد خود اس بیان ہی است ظاہر ہے  
 اسلئے کہ فاعل کے معنی ہی ہیں کہ کسی چیز کو بنائے علیٰ ہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی  
 یہی بات ظاہر ہے کہ اس سے کوئی شے نکلے اور قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی  
 ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرے اور اپنے اندر رکھ لے سو جو شخص ان  
 دونوں باتوں کو نہ سمجھے گا وہ بے گسے آپ اس بات کو تسلیم کر لے گا کہ شے کا حادث یعنی نوزاد کو  
 اول تو فاعل کی ضرورت ہے دوسری مرتبہ میں قابل کی حاجت کیونکہ اشیاء نوزاد  
 میں وجود تو اصل سے اور شکل اوسپر عارض اور ظاہر ہے کہ اصل شے عارض سے مقدم  
 ہوتی ہے اسلئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی اوسکے بعد اضرار جیسے  
 خداوند عالم کسی کا قابل نہیں خداوند عالم کا قابل بھی کوئی نہیں اسلئے کہ اس صورت  
 میں قطع نظر احتیاج قابل خداوند عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت ہوگی  
 جسکے حق میں خداوند عالم ایک وصفت قائم زاد ہو سو تمہیں کہو کہ اگر اپنی احتیاج

جبکہ کوئی قابل ہوگا  
 سو فی فاعل ہی ضرورت

فاعل اور قابل کی ضرورت  
 کوئی چیز قابل اور فاعل  
 کے بعد

اصل و فاعل ہے تو پھر نہ اذنہ عالم کو نہ اکسائی تامل ہے خداوند عالم کو نہ انوار میں  
 کہنے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کی اور اسکو احتیاج نہیں اور کسی  
 اصل کا وہ محتاج نہیں جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا تو پھر اسی کو خدا  
 کیونکہ کہنے اور مثال ہی کی ضرورت ہے نیز بیستہ ہزار ت آب گرم اور نورارض جبکہ  
 و حوب کہنے میں اپنے وجود میں و چیزوں کی محتاج ہیں ایک تو اس آتش و آفتاب  
 کے جس سے ایک وجود کی ناسی ہے بیٹے یہاں سے انکا وجود نکلتا ہے و دوسرے آتش  
 اور زمین کی جیسے دونوں قرار پڑتے ہیں سو آتش و آفتاب تو حرارت آب گرم اور  
 نور زمین بیٹے و حوب کے لیے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں اور خود آب گرم اور زمین  
 اس حرارت اور و حوب کے لیے مفر اور محل اور جابجے قرار اور قابل ہیں اگر یہ دونوں  
 بائین نہ ہوتے تو پھر حرارت آب اور و حوب کی وجود کی کوئی صورت نہیں اور جابجے  
 و دین کی ضرورت ہوتی تو پھر اسباب کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور  
 آتش میں حرارت و صفت ذاتی اور فاعل و اذنہ کسی اور کا فیض نہیں ورنہ مجبور ہوں  
 اصل کو جہاں سے آفتاب و آتش ہی عالم اسباب میں مستفید ہوتے ہیں حرارت اور نور  
 کی اصل فاعل کہیں کے غرض اسکا ماننا لازم ہے کہ اصل و مخرج میں وہ وصف جو  
 قابل میں آتا ہے ذاتی اور فاعل و اذنہ و حوب وہی بات ہے جسکے ہم مدعی ہوتے تھے اور یہ  
 کہا تھا کہ اذنہ و اذنہ کے وجود کے لیے کم سے کم نہیں چیزوں کی ضرورت ہے ایک فاعل ایک  
 قابل ایک وہ دونوں جو فاعل کے حق میں ذاتی اور فاعل و اذنہ و حوب کہیں کہ کسی فاعل کا  
 وصف ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آتا کہ اصل و فاعل میں اسکا نام و نشان  
 بھی باقی نہ رہے اور یہ ہوا سکتا ہے کہ وصف ذاتی مذکور تقسم ہو کر کچھ تو فاعل اور اصل  
 رہا ہے اور کچھ قابل میں آتا ہے اگر یہ ہوا کرے تو وصف مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی  
 ہونا غلط ہے بلکہ اس صورت میں فاعل اور قابل وصف مذکور کی نسبت و دونوں

قابل اور اصل کا وصف و حوب و اذنہ  
 اور اصل کا وصف فاعل و اذنہ و حوب



برابر ہو جائیں اور یہ فرق کہ اسکے حق میں یہ وصف ذاتی ہے اور اُس کے حق میں یہ وصف  
 عرضی اسکے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اُس کے حق میں مستعار غلط ہو جائے کیونکہ  
 اس صورت میں یہ قیود ایسا ہو گا جیسا فرض کیجیے ایک گھسٹہ میں سے پانی نکالا اور  
 دوسرے میں ڈال لیا یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسری فانوس میں رکھ لے  
 جیسے یہاں پانی کے لیے نہ یہ گھڑا معدن ہوتا ہے نہ وہ نہ یہ فانوس نور کی اصل اور خراج  
 ستہ نہ وہ ایسی ہے در صورت مرقومہ بالانہ فاعل کو اصل وصف موم کہہ سکتے ہیں نہ قابل کو  
 سو وصف مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے اور اگر  
 تقسیم ہو کر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آگیا تو حسب قدر و مان سے بیان آگیا  
 اسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ  
 محل اور نہ قابل کے حق میں خانہ زاد ہے حال یہ کہنا پڑے گا کہ وصف واحد یہاں بھی ہے  
 اور وہ مان بھی ہے مگر اسکے معنی سوا اسکے اور کیا ہوں کہ ایک وصف کو دونوں طرف سے  
 انتساب ہے مثلاً وہو باب ایک سطح نورانی ہے زمین کے ساتھ بھی اوسکو را بطہ ہے اور ان  
 شعاعوں کے ساتھ بھی جو اوس پر واقع ہوئی ہیں اگر فرق ہے تو فقط اتنا فرق ہے کہ  
 شعاعوں کے حق میں یہ نورانیت ایک وصف خانہ زاد ہے اور زمین کے حق میں خانہ زاد  
 نہیں مستعار ہے علیٰ ہذا القیاس وہ شعاعوں کا مجموعہ شبکی وقوع سے زمین پر ایک سطح  
 نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نور مجسم معلوم ہوتا ہے اس بقدر کے حق میں جسکو جو سما کہتے  
 ابن عربی اور مستعار ہے اور کتاب کے حق میں اصلی اور خانہ زاد اور فرض ایسے اوصاف کو  
 جو ایک جانب سے دوسری جانب جانی ہوں دونوں طرفوں کے ساتھ را بطہ ہو اکر تا ہے  
 اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہو اکر تہی ہے اگر فرق ہوتا ہے تو وہی ذوقی اور  
 عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ باہم فرق صدور و وقوع ہوتا ہے یعنی فاعل اور  
 اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف وقوع مگر اس بیان سے

عین جو بیان اور نہ باطل ہو کہ جو کچھ کہنا چاہیے اس میں کوئی شک نہیں ہے

وصف مجرد فی کون و صفت بالذات اور  
 موصوف بالعرض اور موصوف بالذات  
 اصل کی ساتھ را بطہ ہوتی ہے یا نہ ہوتی ہے

ایسی موصوفات کہ کون و صفت بالذات ہے یا نہ ہے  
 دیکھنا کہ تو فی ہر ایک حق میں اوصاف ایسے ہوں  
 اور دو مجموعہ میں اوصاف اشتہار

سے یہ بات اہل فہم پر واضح ہو گئی ہوگی کہ وصف مذکور قطع نظر ان رابطوں اور نسبتوں کے فاعل اور قابل و دونوں میں مشترک ہے اور ان دونوں رابطوں میں سے ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجیے تو پھر وہ وصف تنہا اُسی رابطہ اور نسبت والے کا وصف ہوگا وصف مشترک ہوگا ایک ہی جگہ رہے گا کسی دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت خدا میں نہیں سکتا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیت ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت موجودیت عرضی کا نام ہے سو خدا ہی میں ذاتی ہوتا پہلے سے ملحوظ ہے اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونے کا اول سے لحاظ ہے اس لیے عرضی خدائی اور ستار ہو تو کوئی نہ ہو اور ستارہ انداز القیاس امکان ستار اور عرضی کوئی نہ ظہور میں آئے مان فقط موجودیت اور وجود کو ان دونوں قیدوں سے طلوع کر کے دیکھیں تو بیشک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہوگا چنانچہ ظاہر بھی ہے اس صورت میں وہ اوصاف جو ایک جانب سے دوسری طرف انتقال کرنے ہیں اور نیز وہ اوصاف جنہیں ذاتی ہونیکا لحاظ ہے خداوند عالم میں ضرور ہونگے پر وہ اوصاف جنہیں عرضی اور ستار ہونے کا لحاظ ہے خدا میں ہرگز نہیں ہو سکتے علیٰ ہذا القیاس وہ اوصاف جنہیں کسی وصف وجودی بے قید یا مقید بقید ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے خداوند عالم میں ممکن نہیں مان اگر کسی وصف عدمی یا عرضی کا سبب ملحوظ ہوگا تو خداوند عالم میں اُس کا ہونا بخیر ضروری ہے اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہونگی تین وجودی تین عدمی تین وجودی تو وہی ہیں جنکا ذکر اوپر ہو چکا ایک اوصاف وجودی جو بلا قید ہوں دوسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے تیسرے وہ اوصاف وجودی جنہیں عرضی ہونا ملحوظ ہے سو اول دو قسموں کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور قسم ثالث کا خداوند عالم میں ہونا محال اور تین عدمی وہ ہیں جو ان تین وجودی کے

خدائی مخلوقات میں مشترک ہونے کا سبب

اور مخلوقیت خدا میں ستار ہونے کا سبب

خدائی مخلوقات میں مشترک ہونے کا سبب

مقابل ہیں یعنی ایک میں اوصاف وجودی ہے قید کا سلب ہے دوسرے میں اوصاف  
وجودی ذاتی کا سلب ہے اور تیسری میں اوصاف وجودی مستعار کا سلب ہے مگر  
ان دونوں قسموں میں بظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے پر حقیقت میں اول قید و ناکا  
سلب اور عدم ہوتا ہے جو انہیں مانگو اور ملحوظ ہیں ورنہ قسم اول میں اور ان دونوں  
قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا سو ان تینوں قسموں میں سے قسم ثالث کا  
خدا میں ہونا ضروری ہے اور دو قسم اول کا خداوند عالم میں ہونا محال اگر اسی طرح  
مخلوقات میں اقسام اوصاف وجودی میں سے تو قسم اول اور قسم ثالث کا ہونا ضروری ہے  
اور قسم اوسط کا ہونا محال اور اقسام اوصاف عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال  
ہے اور قسم اوسط کا ہونا ضروری ان سب اوصاف کے اقسام کے سوا ایک ساتویں  
قسم اور ہے جس میں کسی عدم کا سلب ہو سو اس قسم کا خدا میں ہونا ضروری ہے مگر وہ عدم  
جو اسمین مسلوب ہوتا ہے کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابل وجود مطلق کبھی مفید ہوتا  
جیسے اندھا بہر سو ناکہ اسمین ایک وجود خاص یعنی وصف بنیائی اور شنوائی کا سلب  
ہے اور اس وجہ سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم سب اوقات غیر خدا میں بھی باقی رہتی  
ہے کیونکہ بہت بلکہ اکثر آدمی بنیائے ہیں مگر اوس عدم میں جو اسمین مسلوب ہوتا ہے  
اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو تو پھر اس قسم کا غیر خداوند عالم میں ہونا محال  
ہو جائے سو ہم اپنی اصطلاح پر اس کا نام سوجیہ اور قدوسیہ اور تسبیح اور تقدیس  
رکھ کر یہ گذار سن کرتے ہیں کہ وہ اقسام جن کا ہونا خدا میں محال ہے فقط اسی وجہ سے  
خدا میں محال ہیں کہ اون کا ہونا کسی نہ کسی عدم ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے سو سلبیت  
کی اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ انہیں عدم ذاتی ملحوظ ہے پر وجودیات کی  
قسم ثالث میں چونکہ بظاہر معاملہ بالکس ہے اس لیے یہ گذار سن ہے کہ کسی چیز کے معنی  
اور مستعار ہونیکے یہ معنی نہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ ہو کسی اور کے فیض سے آگئی ہو

قسم اول میں اوصاف وجودی  
قسم دوم میں اوصاف وجودی  
قسم سوم میں اوصاف وجودی  
قسم چہارم میں اوصاف وجودی  
قسم پنجم میں اوصاف وجودی  
قسم ششم میں اوصاف وجودی  
قسم ہفتم میں اوصاف وجودی  
قسم ہشتم میں اوصاف وجودی  
قسم نہم میں اوصاف وجودی  
قسم دہم میں اوصاف وجودی

قسم اول میں اوصاف وجودی  
قسم دوم میں اوصاف وجودی  
قسم سوم میں اوصاف وجودی  
قسم چہارم میں اوصاف وجودی  
قسم پنجم میں اوصاف وجودی  
قسم ششم میں اوصاف وجودی  
قسم ہفتم میں اوصاف وجودی  
قسم ہشتم میں اوصاف وجودی  
قسم نہم میں اوصاف وجودی  
قسم دہم میں اوصاف وجودی

سودقتین کو کہ بہ عدم ذاتی نہیں تو اور کیا ہے اس صورت میں قسم ہنرم کا حاصل  
 فقط یہ ہوگا کہ وجوہات میں سے قسم ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اول  
 نہیں کیونکہ عدم کے لیے یہی تین احتمال ہیں یہ نہیں کہ قسم ہنرم نے الواقع قسم ہنرم سے  
 مگر اسی قیاس پر اوصاف ضروری کے مزدور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی  
 وصف وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دینے میں نہیں ذو قسم اول اور اول وسط وجودی  
 کا حال تو خود ہی ظاہر ہے قسم ثالث سلبیات میں اشتیاد ہو تو ہو سہ او اس اشتیاد  
 کے ریع کرنے کے لیے یہ گذارش ہے کہ موافق تحریر بالا اس قسم میں تمید استازہ سلب  
 ہوتا ہے جس کا عدم ذاتی پر دلالت کرنا بھی عرض کر کے آتا ہوں اس صورت میں سلب  
 کو وجود ذاتی لازم ہوگا کیونکہ سلب عدم بھر وجود ہی ہوگا اور کوئی احتمال تو  
 ہو ہی نہیں سکتا ایسے بننا بہ صفت قدوسیتہ ایسی صفت جامع ہونی چاہیے جو تمام ضروری  
 صفت کو شامل ہو سو ہم اس صفت کے لیے لفظ محمودیہ اور حمد بخویر کر کے یہ گذارش کرتے  
 ہیں کہ اگرچہ لفظ ہر اوصاف خداوندی کی آئمہ قسمین معلوم ہوں پر اس قسم کے  
 موافق کل دو قسمین ہو جاوے گی ایک اوصاف تشبیہی جنکو اوصاف تترہبی اور  
 جلالی بھی کہتے تو بجاستہ دوسرے اوصاف تمیدی جنکو اوصاف جمالی بھی کہتے تو زیبا  
 مگر اوصاف تترہبی کا حاصل جیسا ہے کہ اوصاف عملیہ معلوم ہوا کرین ایسا ہی  
 آونے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف جو قابل کی جانب سے آتے ہیں بالکل سلب  
 ہوں کیونکہ اول تو تحدید لازم آئیگی دوسرے ان اوصاف کا موصوف جو قابل کے  
 عطا کردہ ہونے میں خود ایک وصف عرضی ہوتا ہے مثلاً دھوپ جو موصوف تترہبی  
 و تثلیث وغیرہ اوصاف عطا کردہ محض یا روشن دان وغیرہ تو قابل ہوتی ہے تو خود  
 ایک وصف عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصاف عرضی یعنی مستعار کا  
 ہونا اس وجہ سے محال ہوا کہ احتیاج غیر و ان کی طرف لازم آئیگی تو خود کیونکہ بخیر

نہی کہ در  
 از لفظ خداوندی کی دو قسمین ہیں ایک اوصاف  
 تترہبی جمالی دوسرے اوصاف تشبیہی

اوصاف عرضیہ یعنی اوصاف مستعار ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ان تو اوصاف ہی میں احتیاج  
 شخصی بیان خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آئیگی بالجملہ وہ سب اوصاف  
 جو عطا کردہ تو اہل باری میں اوصاف وجودی میں سرفہرست حالت کے داخل ہوتے ہیں اور ہر یک کو اوصاف تحمیدی  
 نیز اوصاف جالی کو بیسیاں لازم ہو کہ اوصاف ثانیہ شمار الیہما ہو اگرین ایسا ہی ہی لازم ہو کہ تینہ اوصاف  
 فاعل میں ہوتے ہیں وہ سب ہوں کیونکہ اوصاف فاعلی سب ثانیہ شمار الیہما میں داخل  
 ہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر اسکی تیز کہ کون سے اوصاف فاعل ہیں اور کون سے اوصاف  
 قابل ہر کسی کا کام نہیں اسکے لیے مناسب ہوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر تفصیل ہم ہی  
 لکھتے چلیں براہ کا کہنا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا  
 نہیں مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم سمجھیں گے تو کیا سو اہل فہم تو سمجھ جائیں گے  
 بنام خدا قلم اٹھاتا ہوں غرض اس پس و پیش کی باتیں ہر کسی کے لیے نہیں لکھنا فقط  
 اُن صاحبوں کے لیے عرض کرتا ہوں کہ فہم باریک رکھتے ہیں مضامین و قیثہ سے اُنکو  
 مناسبہ حاصل ہے فقط ایک سمجھائے نہی کی دیر ہے سراسیمہ صاحبوں کی لغزشیں دیکھ سکر  
 جی ہوں چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرنا چوں میری عرض معروض پر کان  
 جھانے سے ہار کر نیلے اور انصاف کر نیلے تو کیا دور ہے کہ خداوند مادی اُنکو ہدایت فرمائے  
 ورنہ عوام الناس کو ان مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں ملتا  
 کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ کو نہ لیں سینے بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ اُنکے  
 وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود اور سمجھنے کی ضرورت نہ جیسے میں تم زید عمر  
 زمین آسمان درخت پہاڑ چاند سورج وغیرہ یہ سب مضامین اور یہ ساری مفہوم ایسا  
 ہیں کہ تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجائے کے لیے کافی ہیں اور بعض مضامین اور  
 معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے جب وجود میں سمجھ میں  
 آتی ہیں دوسرے مضمون کے ساتھ وجود میں یا سمجھ میں آتی ہیں مثلاً باب بیٹا بھائی

جو ردِ خال لا پھو بھی چھا پامون دادا دادی مانا مانی دوست دشمن آسا و سنا کر داد پر  
 نچے داین بائین آگے پیچھے وغیرہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور کچھ  
 میں نہیں آسکتے باپ کا وجود اور تصور غیر بیسی کی وجود اور تصور کے نہیں ہو سکتا  
 سنی ابدال القیاس جو رد کے وجود اور تصور کو تاوند کا وجود اور تصور آسا کے وجود  
 اور تصور کو سنا کر کا وجود اور تصور اوپر کے وجود تصور کیشے کا وجود تصور دوسرے کے  
 وجود تصور کو دوسرے دوست کا وجود تصور دشمن کے وجود تصور کو اوسکا وجود تصور  
 جسکا دشمن ہو لازم ہے سو اسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہے یعنی فاعل بے مفعول  
 اور مفعول بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے بے اعتبار ہوتا آسا ہے یا بی مال  
 کہ باپ مرجاتا ہے بیٹا رہ جاتا آسا مرجاتا ہے شاگرد رہتا ہے اس دعوت کے محالست نہیں  
 کہونکہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ یا استاد یا بیٹا اور شاگرد کہنا مجاز آئیے باعتبار  
 زمانہ سابق ہوتا ہے ورنہ باعتبار حقیقت نہ یہ اوسکا باپ ہے نہ وہ اوسکا بیٹا نہ یہ اوسکا شاگرد  
 ہے نہ وہ اوسکا استاد بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں  
 اور اگر یہ موتی بات مقبول نہ تو توفیر وہ جو اصل جواب ہے وہی سنیے باپ کا باپ ہونا اور  
 بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاد کا استاد ہونا اونکے حق میں کوئی وصف ذاتی نہیں ورنہ ہیشہ  
 سے ہوتا بلکہ ایک مضمون عارضی ہے سو باپ ہونکی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت نقطہ  
 ہی مضمون عارضی سمجھو ابودہ اور نبوتہ اور استاد دی شاگردی کچھ اور ہے اور جنہیں  
 یہ اوصاف پاسے جا میں کچھ اور سو چونکہ ان اوصاف کو وقت موت موصوف فنا عارض  
 ہو جاتی ہے تو بیشک اسوقت اسکے مقابل میں جو وصف ہوگا اوسکو بھی فنا عارض  
 ہوگی نان البتہ ذہن اور تصور اور خیال میں چونکہ موصوف کو بعد موت بھی بقا  
 رہتا ہے تو تصور میں کچھ وقتہ پیش نہیں آتی ایسے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا کہ  
 الحاصل اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے خواہ ذہن میں کیسے خواہ خارج

از وہن کیسے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبتہ ہوتے ہیں جیسے جملہ کو بتاویل  
 مفرد صفت بنا لیتے ہیں ایسی ہی کبھی نسبتہ کو بتاویل غیر نسبتہ صفت بنا کر اوسکے دو طرفوں  
 میں سے کسی کو موصوف قرار دے کر ثابت کر دیتے ہیں مگر نسبتہ بھر نسبتہ ہے اسکی ذات  
 متبدل نہیں ہوتی جو اوسکے لوازم بدل جائیں وہ احتیاج جو اوسکو اپنی دو طرفوں  
 کی طرف ہوتی ہے جو ان کی تون بدستور باقی رہتی ہے سو اون میں سے ایک تو یہی  
 موصوف ہوتا ہے اسلئے فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے جب یہ بات خوب ہن  
 ہو گئی تو اصل مطلب کو بھی سینے اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اسبات کو  
 مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جسپر یہ وصف  
 واقع ہو ایسا وصف تو منجملہ اوصاف فاعلی ہو گا اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف  
 اسبات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لیے کوئی اور بھی چاہیے جس سے یہ وصف صادر  
 ہو اہو تو یہ وصف منجملہ اوصاف مفعولی ہو گا سو اوصاف فاعلی تو ہر قسم کے خداوند عالم  
 میں ہونے چاہئیں کیونکہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے اور وجود کا  
 حال نہ آپ سن ہی چکے ہیں کہ وہ کہاں سے آتا ہے سو اسے خالق خداوندی اور کوئی گھر  
 ہی نہیں جسمین وجود کا خزانہ ہو مگر اہل فہم تقابیر بالاسے سمجھ ہی گئے ہونگے کہ اس  
 صورتہ میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہو گا فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہو گا گو نظر  
 اہل ظاہر کو صورتہ فاعل کو اوسمیں مداخلہ معلوم ہوتی ہو سو یہ ایسا نصیب ہے جیسے  
 آئینہ وقت تقابل آفتاب اگر نور ہو کر اور اشیا کو نور کرتا ہے تو اس تنویر میں آئینہ  
 کے اوس نور کو دخل ہے جو آفتاب کی طرف سے آیا ہے آئینہ کی شکل صورتہ رنگ و ب  
 قطع برید کو کچھ دخل نہیں اور اگر دخل بھی ہے تو ایسی ہی باتوں میں دخل ہے  
 یعنی کسی دیوار پر اگر آئینہ سے نور جایگا تو اوسکا رنگ البتہ آئینہ کے رنگ کا تابا  
 ہو گا سو اسی طرح اصل وصف فاعلی تو عالم بالاسے آئے گا مان بڑائی بھلائی

اوصاف فاعلی

اوصاف مفعولی

اوصاف فاعلی  
خداوند عالم میں

بعض اوصاف فاعلی کی بڑائی  
میں ہر وہ آئینہ کی طرف سے نور

اسطرح سے لاحق ہو جاتی ہیں جس طرح اس کتاب سے کوئی یہ وجہ لکھا کھائے کہ ایسے  
 اوصاف بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں واجب مذمت سمجھے جاتے ہیں  
 جیسے کسی نامحرم کو دلچسپنا یا کوئی اور برا بھلا کام کرنا غرض اصل فعل اور چیز ہے اور  
 اسکی بھلائی بُرائی اور چیز ہے بھلائی بُرائی اور سے افعال کو عارض ہو جاتی ہے  
 بالکلہ اوصاف فاعلی تو سبھی خداوند کریم میں ہونگے کیونکہ مصدر افعال وجود ہے  
 اور وجود خدا کے حق میں ایک وصف فاعلہ زاد ہے مستعار چیز نہیں رہی اوصاف مفعولی  
 اونکی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات  
 پیدا ہو جسکا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی سردی سیاہی سفیدی  
 اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف  
 سے محال ہے کیونکہ اس صورتہ میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا  
 یعنی اوصاف وجودی پیدا ہونگے اور وہ اوصاف وجودی قبل حدوث خدا تعالیٰ  
 میں نہ ہونگے اور ظاہر ہے کہ بعض اوصاف وجودی کا نہونا اطلاق وجود اور اس کے  
 غیر محدود ہونے کے منافی ہے جیسا کہ تسلیم کرنا خداوند عالم کے لیے ضرور ہے دوسرے  
 صورتہ ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد از قسم مذکور نہونا ہو بلکہ ایسی  
 ایک بات ثابت جوئی ہو جسکا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف ہو بلکہ اس کے  
 تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو جیسے محمود ہونا یا محبوب ہونا یا حری ہونا  
 اس قسم کے اوصاف کا ثبوت تو خدا کے لیے ضرور نہیں پر ان اوصاف کا اسکا ثبوت  
 ضرور ہے کیونکہ حاصل ان اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبتہ خدا کے بیچ میں اور  
 کسی نیز کے بیچ میں پیدا ہو گئی سو نسبتہ کا ثبوت یا حصول خدا کے لیے کچھ محال نہیں  
 کیونکہ منسوب یا منسوب الیہ قبل نسبتہ اپنے وجود اور صفات ذاتیہ میں کامل ہوتی ہیں  
 ان باتوں میں نسبتہ کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبتہ ہی اپنے وجود میں اونکی محتاج



ہوتی ہے علاوہ برین اگر نسبتہ کا حصول خدا کے لیے محال ہو تو اس کا خالق ہونا عالم ہونا  
 رزاق ہونا بھی محال ہو جائے اس لیے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں اول ایک  
 نسبتہ ہی ایک کو درستہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے الغرض نقطہ نسبتہ کا حصول تو محال  
 نہیں مان احتیاج ذات و صفات میں خدا کے لیے محال ہے سو ظاہر ہے کہ نسبتہ کو  
 احتیاج لازم نہیں مان بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں جیسے احتیاج اور افتقار  
 بیکر کرتا ہے جیسے مخلوقیت مثلاً مگر اسکے مقابلے میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں  
 جن سے استغناء اور عدم احتیاج اسے طرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے ہر حال جب  
 کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بلکہ فقط حصول نسبتہ ہو تو یہ بشرط طبیعیہ  
 نشنا اوس نسبتہ کا کوئی امر وجود سے ہو جیسے محبوب ہونیکے لیے جمال اور محمود ہونیکے لیے  
 کمال تو ایسے اوصاف مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لیے باہمیتی اگرچہ ضرور نہیں کہ  
 خواہ مخواہ کسی محب کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے یا کوئی حامد خدا تعالیٰ  
 کی حمد کیا ہی کرے پر ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے کیونکہ نشنا محبوبیت اور  
 محمودیت حسب کو جمال کہیے یا کمال وہ سب خدا کی خانہ زاد ہیں اور اسوجہ سے قبل اتفاق  
 محبتہ محبوبان یا حمد حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود کہیے تو بجا ہے سارے  
 جہان میں دستور ہے کہ شجاعون اور خوشن اخلاقون اور سخیون کو ہر دم اور ہر وقت  
 شجاع اور خوشن اخلاق اور سخی کہتے ہیں خواہ شجاعت اور خوشن خلقی اور سخاوت کا  
 وقت ہو کہ نہ ہونے طور و لاوری اعداؤ کے مقابلے میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور  
 اپنے بیگانے کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے  
 تنہا کسی گوشہ میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو تو ان اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت  
 نہیں مگر با اینہم ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوشن اخلاق اور سخی  
 کہتے رہتے ہیں اور وجہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ توجہ جو نشنا و شجاعت

اور دلاوری ہوتی ہے اور وہ صفہ جس سے آثارِ خوش اخلاقی ظاہر ہوتے ہیں اذہ  
 وصف جو باعث داد و دہش ہوتا ہے مثل قوۃ باصرہ و کھو یا ند کھو اور مثل قوۃ  
 سامعہ سنو یا سنو ہر دم اور ہر وقت ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور  
 کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و ستائش ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت  
 ساتھ رہتے ہیں سو اسی طرح وہ جمال اور کمال جو باعث محبت یا موجب مدح و ستائش  
 ہوتا ہے خداوند کریم بین ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے کسی کو اوس ذات پاک  
 کے ساتھ محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اوس کے حمد و ثناء کی توفیق ہو کہ نہ موجب یہ تقریر و نوشتن  
 ہو چکی تو اب یہ گذار سن بھی قابل لحاظ ہے کہ جیسے شجاعت اور سخاوت اور حسن عادات  
 اور سماعت اور لعبارۃ کا وہ مرتبہ جو موجب تہذیب و انار ہوتا ہے ایک ایسی قوۃ ہے جو  
 ہر دم ملازم جمال شجاع و خوش اخلاق و سخی و سمیع و بصیر رہتی ہے اور اسوچہ تہ  
 اسبات کی مستحق ہے کہ اس مرتبہ کو مرتبہ بالقوۃ کہتے اسی طرح جمال و کمال خداوند  
 کو لازم ذات خداوندی سمجھیے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود بالقوۃ  
 ہر دم اور ہر آن سمجھیے اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے منجملہ اوصاف قدیمہ  
 سمجھیے پر وہ مرتبہ جو بعد تہذیب و انار پیدا ہوتا ہے جیسے شجاعت و سخاوت و حسن عادات  
 شیرین سخن اور استیلاے دیرادل وغیرہ کے من بین منجملہ لوازم ذات نہیں چنانچہ  
 ظاہر ہے اور ہر دم قوۃ باصرہ اور قوۃ سامعہ کا معروف بکار نہ ہوتا اوسکی تطبیق  
 ایسی ہی وہ محبوبیت اور محمودیت جو بعد تعلق محبت اور صدور حمد و ثناء حاصل ہوتی ہے  
 خدا کے اوصاف قدیمہ میں سے نہیں مان اوصاف مکنتہ الحصول میں سے ہے  
 اور بانوجہ کہ اس مرتبہ میں بالفعل تہذیب و انار ہوتا ہے اور صفہ شجاعت و سخاوت و محبوبیت  
 و محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر اس وقت دکھلاتے ہیں اس مرتبہ کو بالفعل کہتے قوۃ  
 زیبا ہے مگر اس قسم کی اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات و صفات میں کچھ

حدوث اور تجدد لازم نہیں آتا کیونکہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے تجرّبہ بہ  
جو ذات موصوفہ سے ایک امر زائد ہوتا ہے موصوف کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ مان  
بسا اوقات نسبتہ مذکور کی طرف ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف علاوہ نسبتہ مذکور  
حاصل ہو جاتا ہے مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یکدیگر ہوں اور پھر نور افشانی  
آفتاب جو اس تقابل کے وقت بجانب زمین ہوتی ہے آفتاب کو فاعل تنویر کہیں  
نواں تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا فقط یہی نسبتہ تنویر ہو یا نہ ہو مان اس  
تنویر اور نور افشانی کے باعث زمین کو علاوہ اوس نسبتہ کے جو فیما بین آفتاب و  
زمین وقت تنویر مذکور حاصل ہوتی ہے حسب حیثیت و قابلیت آفتاب کے خزانے سے نور  
ملجاتا ہے غرض جیسی زمین کو علاوہ نسبتہ مذکور آفتاب سے دھوپ کا فیض اور آفتاب  
کو سوا نسبتہ زمین سے اور کچھ فینش نہیں ایسے ہی خداوند عالم کو بحر نسبتہ اور کچھ  
حاصل نہیں ہوتا مان عالم کو علاوہ نسبتہ فیما بین فیض وجود اور فیض کمالات وجود  
بھی ہوتا ہے غرض خدا تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بحر نسبتہ و اضافتہ اور کچھ حاصل نہیں  
ہوتا اور ظاہر ہے کہ نسبتہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے اور  
دونوں میں مشترک اگرچہ ایک کے اعتبار سے اوسکو اور طرح سے تفسیر کریں اور دوسرے  
کے اعتبار سے اور طرح جیسے پدر اور فرزند اور سقف و فرس بن ایک نسبتہ ہوتی  
ہے مگر وہی ایک نسبتہ ایک کے اعتبار سے ابوتہ اور دوسرے کے اعتبار سے بنوتہ کہلاتی  
ہے علیٰ اندازہ القیاس نسبتہ فیما بین سقف و فرس بن ایک کے لحاظ سے فوقیتہ اور دوسرے  
کے لحاظ سے تحتیتہ کہلاتی ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبتہ کا وجود اور تحقق دونوں  
کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ معدوم محض کسی نسبتہ کے لیے منسوب  
یا منسوب الیہ بن سکے مان یہ ممکن ہے کہ ایک شخص منسوب ہو اور منسوب ہو جو  
ایک جہت سے اسمین وجود ہو اور ایک جہت سے عدم باعتبار وجود وہ شے منسوب

یا مشوب الیہ ہو اور باعتبار عدم اوست کو عدمی کہتے ہیں مثلاً سایہ یا نایابی کی کو جو جسم سے  
 اور عدمی شمار کرتے ہیں اور پھر ماہیچہ سایہ کو دائرین یا بین کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ  
 دائرین یا بین نہ منجمد مقومات نسبتی اور اضافی ہے بلکہ انقیاس نامیابی کو شیعہ  
 نسبت کہتے ہیں اور ایک یہ منہ ہیں کہ موٹی چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باریک  
 چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے اور ظاہر ہے کہ یہ بات ہی اضافی ہے سو باوجود عدمی ہونے کی  
 جو یہ نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں تو ایسی ہی وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں میں نہ  
 عدمی ہیں اور میں وہی وہی ہیں چونکہ ان الفاظ کی وضع میں عدمی تصور باریک  
 لہر پر نظر ہے تو انکو عدمی کہتے ہیں اور باریک نظر کہ سایہ میں کچھ نور ہوتا ہے  
 اگرچہ دھوپ کا سا نور نہ ہو بلکہ انقیاس صنعت بصری کی حالت میں بھی کچھ  
 ہوتا ہے بصری معنی ہے اگرچہ نظر قوی کے برابر نہ ہو تو نہایت سوجھ بوجھ میں  
 شمار کرنا ضرور ہے اور اسی وجہ سے یہ مقومات نسبتوں کے اطراف میں آجاتی ہیں  
 اور مشوب یا مشوب الیہ ہو جاتی ہیں مگر جو جمیع الوجود عدمی اور معدوم محض ہے  
 اس کے ساتھ کسی نسبت کا تعلق ہرگز ممکن نہیں اہل علم تو جانتے ہی ہونگے کہ یہ بات  
 ایسی ہے کہ جاہل بھی اسکی تسلیم میں شامل نہ ہونگے اس لیے تقریر گذشتہ کو سنکر غلامان  
 پیدا ہوتا ہے کہ قبل ایجاد اوندی اشیا عالم کے لیے کسی طرح کا وجود ہوتا ہے نہ  
 مالمیہ اور خالقیت کے کیا صورت ہے؟ آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لیے وجہ و علی  
 خداوند غواہ ضرور ہے ایک مشوب الیہ دوسرا مشوب قبل ایجاد خداوند عالم کو  
 نسبت خالقیت و عالیت کا اگر مشوب الیہ کہیں گے تو مشوب کون تھا اور مشوب کیسے  
 تو مشوب الیہ کون تھا اور اگر یوں کیسے کہ قبل ایجاد نسبت عالیت و خالقیت ہے نہ تھی  
 یہ دو نسبتیں بعد ایجاد وجود میں آئی ہیں تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو  
 قبل ایجاد مقولہ خداوند عالم کا ان تمام کائنات سے خیر ہونا اور بنی ہونا

لازم آئے گا دوسری یہ ایجاد اوسکے حق میں ضروری یا اضطراری ہوگا اختیاری نہوگا  
 کیونکہ افعال اختیاری میں تو اول اوس کام اور اوسکے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے مگر  
 ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ یہ حدوث کیون ہوتا خدا کی صفات ضروریہ سب ازلی  
 ہیں سو اسے ذات مقدس اون صفات کے حصول و انصاف میں اور کسی کی ضرورت  
 نہیں ورنہ خدا کیا ہوگا غیر دنیا محتاج ہوگا اور ناظران اوراق گذشتہ کو یہ معلوم ہو ہی  
 گیا ہے کہ احتیاج علامات مخلوق میں سے ہے فالق اور خدا کو استغنا سب اور سب طرح  
 سے لازم ہے اور جب احتیاج غیر کی طرف انصاف صفات ضروری میں نہوی تو یوں  
 کو تنہا ذات ہی انکے انصاف کے لیے کافی ہے اسلئے جیسے وہ ازلی ہے صفات ضروری  
 بھی ازلی ہونگے غرض ایجاد کو خدا کی صفات ضروریہ میں سے تو نہیں کہہ سکتے اور کہتے تو  
 کیونکہ کہتے ہماری غرض صفات ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہوں تو موصوف کی جانب  
 نقصان لازم آئے اور اگر انکے نہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہواون  
 صفات کو موصوف کے حق میں صفات ضروریہ نہیں گے گو کسی اور کا انکے نہونے سے  
 نقصان سہی مگر ایجاد کو دیکھا تو اوسکے نہونے سے اوسکی موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا  
 کچھ نقصان نہیں ہوتا مان جبکہ ایجاد کیجیے البتہ اوسکا نقصان ظاہر ہے اسلئے کہ وجود  
 جیسی نعمت سے محروم رہ جائیگا غرض ایجاد خداوند عالم کے حق میں ضروری تو نہیں اور  
 جب یوں کہا کہ قبل ایجاد کائنات کسی طرح اونکا علم نہ تھا تو ایجاد اختیاری بھی نہوا  
 خواہ مخواہ اضطراری کہنا پڑا مگر ظاہر ہے کہ اضطرار کے لیے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر یہ  
 کوئی جابر ہو وہ جابر ہو داخلی ہو جیسے حرکت رعشہ میں ہوتا ہے یا خارجی جیسے کمزراومی  
 کو کوئی شہزور بھیر کہیں پہنچ لیجائے اس صورتہ میں خدا تعالیٰ خدا نہ ہیگا وہ جابر ہی  
 خدا ہو جائیگا کیونکہ خدا کے لیے یہ لازم ہے کہ اوسکا وجود و سب وجودون سے قوی ہو  
 اوسکا علم سب سے زیادہ اوسکی قدرت سبکی قدرتون سے بڑھی ہوئی ورنہ یہ کہتا

غلط ہو جائے کہ خدا کا وجود اور اس کے صفات وجودی خانہ زاد ہیں اور سوا اس کے  
 اور ون کا وجود اور صفات وجود خدا کے خزانے سے مستعار کون نہیں جانتا کہ صفت  
 اصلی اور خانہ زاد صفت مستعار سے قوی ہوتی ہے جب خدا افعال پر اور ون کا زور  
 پہل گیا تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا اصل قدرۃ ہی نہیں یا ہے تو قوی نہیں جا  
 کی قدرۃ سے ضعیف ہے ضعیف کیسے تو اپنے سے قوی سے مستفاد ہوگی اور خدا کی خدائی  
 غلط اور اس قوی کی خدائی صحیح ہوگی اور اگر یوں کہے کہ اصل سے قدرۃ ہی نہیں  
 تب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو اور جب  
 یوں کہا کہ خدا افعال میں قدرۃ نہیں تو یہ بات لازم آئی کہ وجود خداوندی حد قدرۃ  
 سے پرے پرے ہے اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے  
 علاوہ برین مخلوقات میں قدرۃ کا ہونا یقینی اور پھر قدرۃ کا وجودی ہونا ظاہر آخر  
 ایجاد اسی کے وسیلے سے ہوتا ہے یہ بھی وجودی نہ تو پھر کون ہو اس صورت میں وہ  
 قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہوگی یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار خود خدا افعال  
 سے مستعار کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں کیونکہ خدا افعال سے تو قدرۃ کو پہلے  
 ہی اوڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دیکھیں بالجمہ  
 صورت مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرۃ مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو یا سوا خدا  
 کے کسی اور سے مستعار اگر کسی اور سے مستعار ہے تو اس کو خدا کیسے در نہ خود مخلوقات  
 کا خدا ہونا لازم آئے گا آخر خدا افعال وہی ہے جس کا وجود اور صفات وجود اصلی  
 اور خانہ زاد ہوں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفات وجود جیسی قدرۃ اگر خانہ زاد ہونگے  
 تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا کیونکہ صفات وجودی تو وجود کا پر توہ ہوتی ہیں اور وجود  
 ان کا موصوف ہی ہے کہ سوا وجود اور چیز ون میں صفات وجودی کے حصول  
 کے لیے حصول وجود اول ضرور ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف

لصفات وجودی ہو جائے اگر صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود اور وجود کے  
 اوصاف نہ ہوتی تو بالضرور کسی اور چیز کی صفات اصلہ اور اوصاف ذاتی میں سے  
 ہو تیں اور بیشک اوس چیز کے حق میں اون اوصاف کے اوصاف کے لیے وجود کی  
 ضرورت نہ ہوتی اور سوا اوس چیز کے اور ون کو بھی اگر ضرورت ہوتی تو اوس کے حصول  
 کی ضرورت ہوتی وجود کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے  
 حدوث میں اگر ضرورت ہے تو اصل میں کل نہیں چیز ون کی ضرورت ہے ایک دینے والی  
 جسکو صادر کیے دوسرے لینے والے کی جسکو قابل کیے نیسری اوس شی کی جسکو دہیجے  
 اور ہیجے اور اوسکو عطا اور صادر کہنا مناسب ہے سو ان تین چیز ون کی اصل میں کسی  
 چیز کی ضرورت نہیں اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو ان تین چیز ون کے  
 اتمام کے لیے ضرورت ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ صورت مفروضہ میں وجود اصل اور معطی  
 صفات تو ہوا اور جب معطی صفات نہیں تو پھر وجود کے ضرورت کی تین احوال ہیں یا  
 قابل ہو یا عطا ہو یا متمم ہو قابل اگر کیے تو صورت مفروضہ میں خلاف مفروض لازم  
 آئے گا فرض کیا تھا سوا وجود اور چیز ون کو قابل نکل آیا وجود قابل آخر گفت گو تو  
 سوا وجود اور سوا موصوف اصلی اور ون ہی کی قدرت وغیرہ صفات میں تھی  
 اور اگر عطا کیے تب وہی خلاف مفروض لازم آتا ہے فرض کیا تھا قدرت کو عطا  
 مثلا اور کہنا پڑا وجود کو عطا اور اگر متمم کیے تو اول تو متمم کی ضرورت وقت اعطاء  
 و ایصال ہوتی ہے خود فاعل اور اصل کے حق میں مہتمات کی ضرورت نہیں مثلاً سلم و  
 کاتب و مہرہ کی اگر ضرورت ہے تو لکھنے کے لیے ضرورت ہے جسمین و دوات کی طرف سے  
 واد و سہن اور کاغذ کی طرف سے قبول ہونا ہے خود سیاہی و دوات کے سیاہ نہ ہونے  
 نہ قلم و کاتب کی ضرورت ہے نہ مہرہ اور صفائی کی حاجت اس صورت میں اول تو عموم ضرورت  
 وجود کسی صفت کے لیے نہ ہی یعنی اصل و فاعل صفات انصاف صفات میں وجود کا

صفات ہوگا اگر ہم مجھے تو قابل صفات ہی حصول صفات میں وجود کے عثمان ہو سکے  
 علاوہ یہ کہ تو قابل کو صفات کی اگر ضرورت ہوتی ہے تو وہ وجود سے ضرورت ہوتی ہے  
 یا بوجہ بقا اصل و فاعل جیسے فرض کیجیے کہ اگر کہیں ہو اور ہم نیک کہیں زندگی حاجۃ  
 پر ہی تاکہ دونوں کو ہم کر دے اور یا بوجہ نقصان قابلیت مثلاً روئی کو صفات نہ کیجیے  
 اور پھر اچھی نہ جینیے اور بیک نہ کاتیے اور پھر ٹھوکر نہ پھینے اور بیکر کل میں نہ دباتیے  
 تو مثل گارڈیہ ہند کہ از رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا اور اگر امور مذکور بالا حاصل میں  
 آئیں تو پھر کہ قابل لٹہارے ولایت رنگ کو خوب قبول کرتا ہے مگر ظاہر ہے کہ نقصان  
 قابلیت قابل بعد وجود قابل تصور ہے قبل وجود قابل کو ناقص کہہ سکیں نہ کامل باقیہ  
 اگر فقط نقصان ہے تو اسکا اثر تو نقصان مقبول ہوگا عدم مقبول نہ ہوگا جسکے یہ مسئلے ہیں  
 کہ قابل میں عطا ناقص آئی ہے بالکل محروم نہیں رہا اس صورت میں تو قابل کو کیا  
 حصول صفات میں وجود کی ضرورت نہوگی اگر ہوگی تو تکمیل نقصان ہی میں ضرورت  
 ہوگی جسکے باعث اسکا قابل ہو نا پڑے گا کہ قبل وجود بھی حصول صفات ممکن ہے مگر  
 ناظران اوراق خود جانتے ہونگے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اسباب کو قبول نہیں کر سکتا  
 اور اگر بالکل عدم قابلیت ہے ان اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے  
 تو اس میں قابلیت آجاتی ہے نہیں تو نہیں تو اس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور  
 وجود کو مستمم کہنا غلط دوسری اس صورت میں قابل اگر ہوگا تو وجود ہوگا نہ قابل مگر وجود  
 کو قابل صفات یافتہ کہیے تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات وجود سے مقدم ہیں ایسے کہ قبول  
 بہ نسبت قابل کے فاعل سے قریب ہو جاتا ہے حالانکہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سوا  
 دیوانوں کے اور کوئی اسکا منکر نہیں ہو سکتا مگر بان یوں کہیے وجود اول ذات  
 خداوندی سے صادر ہوا اور صادر ہو کر زبان حال طالب صفات باقیہ ہوا ایسے  
 صفات باقیہ صادر ہو کر وجود میں آئیں وجود ان کے حق میں قابل ہوا اور وہ صفات



مقبول اور سوا وجود اور کسی مین قابلیتہ صفات یافتہ نفعی ایسیے اور ون مین صفات  
باقیہ کے جانے کے لیے وجود کی ضرورت پڑی مگر ایسکو کیا کہجے کہ وجود عام ہے اور صفات  
باقیہ خاص ہر صفت کو موجود کہہ سکتے ہیں پر ہر موجود کے وجود کو علیم یا قدر مثلاً نہیں  
کہہ سکتے اور ظاہر ہے کہ عام خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اوس سے کم اور  
چھوٹا اس صورت میں کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات قابلیتہ وجود کو رکھتے ہیں پر یہ واسطہ  
وجود قابلیتہ صفات باقیہ اور نہیں نہیں اس کے قویہ معنی ہوئے کہ مخلوقات مین ایک شو  
وسیع کی تو گنجائش اور وسیع ہے پر اوس امر کی دستہ نہیں جو وسیع نہیں مان اگر  
وجود اور صفات باقیہ عام و خاص نہ تو مین بلکہ مثل شکل و صفاتی دروغن باہم مابن  
یکدیگر ہوتے تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے آئینہ قابل صفاتی ہے اور چینی کے برتن قابل  
دروغن اور بواسطہ صفاتی دروغن قابل اشکال بھی ہو جاتے ہیں ورنہ انطباع اشکال  
معلوم ایسے ہی مخلوقات قابل وجود ہیں اور بواسطہ وجود قابل صفات باقیہ  
ہو جاتی ہیں مگر جب عموم و خصوص ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ مخلوقات وجود کی نسبت  
تو قابل ہیں اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں اگر وجود کو قابل کہیں اور صفات باقیہ  
صا اور مقبول اور واسطہ صرح اور صفات کو اقرب الے الذات کہیں تو پھر بھی بالزام  
نہیے گا کہ اس صورت میں قبل وجود بھی مخلوقات کا موصوف ہر صفات باقیہ ہونا ممکن  
ہوگا اور اگر ہم وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی وہی مطلب آجائے گا جسکے ہم  
مدعی ہوئے ہیں لینے صفات باقیہ صفات وجود ہیں صفات فاعلی نشی صفات مفعولی  
سہی اور ظاہر ہے کہ قبل تحقق مفعول تحقق صفات مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے جیسے  
قبل تحقق فاعل تحقق صفات فاعل محال ہے تحقیق صفات فاعلی اور صفات مفعولی سے  
تو فارغ ہو چکا ہوں اور اوسکے سمجھنے والے کو اس استحالہ کے سمجھنے مین کچھ وقتہ ہی نہیں  
مان اس اجمال کی تفصیل چاہیے کہ مطلب وہی کہو مگر یہ گائیے جب وجود فاعل ٹھہرا

تو پھر فاعل صفات بجز ذات خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے کیونکہ اور مسب تو  
اپنے تعلق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں جیسا کہ وجود اور کو لا حق نہو اور کے تعلق  
کی کوئی صورت نہیں پھر اور کو فاعل اور اصل صفات کیسے تو کیونکر کہتے اور ہر متمات  
کی بھی یہاں گنجائش نہیں فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو  
اپنے کسی فعل و عمل میں کسی آلہ کی یا ہتھم کی ضرورت ہے رہا قابل وہ اس صورت میں  
وجود ہے اسکو ناقص کیسے تو یہ منہ ہوے کہ او سمین عدم ہے کیونکہ حاصل نقصان و کمی  
عدم اجزا سے مگر وجود بھی منصفیت بعدم ہو تو پھر اجتماع وجود و عدم کا استیصال غلط بلکہ  
یوں کہو مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں کیونکہ او پر ثابت ہو چکا ہے کہ سوا ہے  
کسی کے وجود اور اود کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں اگر  
محال ہے تو وہ انھیں دو کے اشتغال کے باعث محال ہے مان یہ بات باقی ہے کہ خدا کا  
اگرچہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں متمات کی اور سکو حاجہ نہیں پر مکن ہے  
کہ با اینہم وہ آلات سے کام لے متمات کو اپنے کار و بار میں دخل دے آخر عالم اسباب میں  
جو کچھ اسباب ہیں وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلہ آلات ہیں متما فرق ہے کہ مخلوقات کے  
جن کاموں میں آلات کو دخل ہے وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات اور کاموں میں  
اور آلات کے محتاج ہیں اور خداوند کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلہ کا محتاج نہیں  
اود کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں جیسے قوی البصر کے لیے عینک کا چشمہ جیسے اود کو  
عینک کا ہونا نہو نا و نون برابر ہیں ایسے ہی خداوند کریم کو بھی اسباب کا ہونا نہو نا  
برابر ہے الفرض ہو سکتا ہے کہ ذات خداوندی فاعل صفات ہو اور وجود قابل  
صفات اور سوا اسکے اور چیز میں آلات و متمات مگر اسکو کیا کہیے کہ اول تو کسی کا متعلق  
ہونا اود کے وجود پر موقوف اور یہاں وجود کا بھی کیا ذکر وجود کا تو تمام ہی منظور  
ہے دوسرے بعد ذات خداوندی صفات خداوندی ہیں اور نہیں سے وجود قابل

اور سوا اسکے اور صفات عطا اور صادر اس وقت اگر متمم اور آلم ہوگا تو ہو نہ مخلوقات میں  
 سے کوئی نہ کوئی ہوگا اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا تو بیشک مخلوقات کو تو  
 کہیں بعد ہی سمجھیں مگر اگر متمم فاعل کو سب جانتے ہیں فاعل اسکی طرف سے محتاج ہو کہ  
 خود قابل سے منہم ہوتا ہے در صورتی کہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہے تو آلات  
 کی مدد غفلت کیونکر تصور ہو تیسری مہتمات اور آلات اُن اور اوصاف کے ساتھ موصوف  
 نہیں ہوتے جن اوصاف کا پہنچانا اُن آلات کے وسیلے سے مقصود ہوتا ہے چنانچہ  
 رنگ پر وغیرہ جو وسیلہ رنگ پوشاک میں دیکھتے موصوف رنگ نہیں کہلاتے اور کیونکر  
 کہلاتے ہیں رنگ اوپر عارض ہو تو کہلاتے ہیں اور اگر مہتمات موصوف یا اوصاف کہیں  
 ہوتے ہیں تو انکا انصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے قابل کے انصاف پر  
 موقوف نہیں ہوتا ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے بلکہ معاملہ  
 بالعکس ہو جائے قلیم اگر آئم ایصال سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے اور کاغذ  
 کے سیاہ ہونے پر اسکا سیاہ ہونا موقوف نہیں بلکہ اوٹا کاغذ کا سیاہ ہونا اس کے سیاہ  
 ہونے پر موقوف ہو تو ہو بھیجب ذات خداوندی کو اصل فاعل صفات اور وجود کو قابل  
 صفات کہا اور سوا ان کے اور اشیاء کو آلات اور مہتمات ٹھہرایا تو وہ احتمال ہیں یا تو  
 اشیاء مفروضہ اوصاف مقبولہ کے ساتھ منصف ہی ہوں یہ صورتہ تو خلاف مفروضہ  
 گفتگو اُن اوصاف میں سے جو قابلات مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود ان کے  
 حق میں شرط قابلیت ہے اور اگر منصف ہوں تو انکا انصاف بالاستقلال اور قبل از  
 وجود ہو مگر قطع نظر اس بات کے کہ اسکو سوا دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا اسکے یہ  
 منے ہوئے کہ اشیاء مفروضہ کو انصاف صفات میں وجود کی ضرورت نہیں یہ فرضی قاتیہ  
 وجود پر فرض ضرورت وجود رہنا محض بیکار گیا الغرض اگر وجود کو قابل صفات اور  
 ذات خداوندی کو فاعل و اصل صفات کہے تو مخلوقات کو مہتمات میں سے نہیں کہہ سکتے

بلکہ وجود اگر قابل صفات ہوگا اور اصل صفات نہ ہوگا تو یہ واسطہ میر ہوگا اور عیسٰی وجود  
 اگر قابل صفات ہوگا تو یہ واسطہ وجود ہوگا یا واسطہ نہ ہوگا ورنہ پھر وہی اقتضا قبول الوجود  
 لازم آئے گا اور پھر وجود بھی واسطہ انصاف مخلوقات اس طرح ہوگا جیسے کجاغذ کے  
 حق بین قلم اور ڈھیلے کے حق بین ماتمہ اور تیسرے حق بین چاند کمان بینے جیسے قلم کی  
 سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی جدی ہے اسی لیے ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی  
 زائل ہو جائے اور کاغذ پر باقی رہے علیٰ ہذا التیاس ماتمہ اور چاند کمان کی حرکت جدی ہے  
 اور ڈھیلے اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور چاند کمان کی حرکت جدی ہے اور ڈھیلے  
 اور تیر کی حرکت جدی اسی لیے ماتمہ اور چاند کمان کی حرکت کے موقوف ہو جائے کہ بعد  
 ڈھیلے اور تیر میں حرکت باقی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصال قلم و کاغذ اور  
 دست و ڈھیلے اور چاند تیر ہر ایک بالقطر ایک موجود موقوف بہ صفت معلوم رہ سکتا ہے  
 الفرض اس طرح ہے تو وجود کا توسط نہ ہوگا ورنہ اس بات کا شرور بالشرور تسلیم کرنا پڑے گا  
 کہ بعد افتراق وجود و مخلوقات لینے بحالت عدم بھی مخلوقات موصوف باوصاف رہیں  
 اور باینوہ کہ وجود کو قابل صفات فرض کیا ہے اور قابل سے بعد قبول بھی انفصال  
 صفات و سیاہی ممکن ہے جیسا قبل انصاف و قبول انفصال تھا در صورت فرض انفصال  
 وجود و صفات ممکن ہے کہ اگر وجود و مخلوقات مساوی بھی ہو جائے تو صفات مذکورہ  
 نہوں الفرض اگر توسط وجود و مثل توسط دست و قلم و چاند کمان ہوگا تو حالت عدم  
 میں بھی امکان بنا و صفات نکلے گا اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم  
 کر سکتا ہے کون نہیں ہو نہ وہ توسط وجود و مثل توسط کشتی و صند و ق سے جو واسطہ  
 حرکت مردم و اسباب دہا کرتے ہیں لینے جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی و صند و ق کو حرکت ہو اور  
 بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرق نیزی رفتار و کمی رفتار  
 نمایان ہو لینے مثلاً کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے یا کشتی بین بیٹھنے والے کشتی سے

پہلے ہو چکین ایسی ہی یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی پارہ وجود کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط  
 ہو اور بعد ارتباط پارہ وجود تو موصوف بصفات مذکورہ ہو اور وہ موجود اُون  
 صفات کے ساتھ موصوف نہواور نہ یہ ممکن ہے کہ اُس پارہ وجود کی صفات مثلاً  
 علم و قدرتہ ایک زمانہ معین میں دس معلوم یا متعدد کے ساتھ متعلق ہوں اور وجود  
 مذکور اُس زمانے میں اُس مقدار سے کم و بیش معلومات و مقدرات کے ساتھ  
 متعلق ہو الغرض فرق انصاف و عدم انصاف یا کمی و بیشی تعلقات تو ممکن نہیں  
 ہاں فرق اصابت و غلبہ ممکن کیا ضروری ہے یعنی جیسی حرکت کشتی اصل اور حرکت کشتی  
 نشین اوس کا ظل و پرتو ہے یعنی وہ ایک حرکت واحد و دونوں طرف منسوب ہے  
 اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی ایسی  
 ہی صفات مذکورہ اصل میں صفات وجود ہیں اور موجودات میں اوس کا ظل و پرتو  
 ہے علم و قدرتہ مثلاً واحد ہیں عالم و قادر متعدد ہیں ایک وجود دوسرا موجود وجود  
 بمنزکہ کشتی اور موجود بمنزکہ کشتی نشین جیسے حرکت واحد ہے اور کشتی اور کشتی نشین دونوں کی  
 طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہو تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد  
 ہوں تب صحیح ہے ایسی صفات فیما بین وجود موجود واحد ہوگی اور موصوف متعدد  
 ایک وجود دوسرا موجود اور پھر موجودات کا تعدد اس انتساب میں قارح نہیں  
 ہو سکتا مگر ہاں وجود کا انصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی جیسے  
 مکان واحد مثلاً مالک اور مستعیر یا کرایہ دار دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے اتنا  
 فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے اور مستعیر یا کرایہ دار کی طرف  
 مجازی اور ظلی ایسی ہی یہاں بھی خیال فرمایہ مگر ہرچہ بادا باد ہمارا ہی قول صحیح  
 رہا یعنی یہ صفات موجودات اصل میں وجود کی صفات ہیں موجودات کی صفات  
 نہیں وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہو جاتے ہیں اگر فرق نکلا

تو اتنا محال کہ اس صورتہ میں وجود قابل صفات رہا اصل و فاعل صفات نہوا اور ہمارا  
 قول نظر ہر اس جانب پیشتر تھا کہ وجود ہی اصل و فاعل ہے مگر اول تو ہماری گفتگو  
 بمقابلہ موجودات تھی وہ بات اب بھی چون کی قوت رہی بہ نسبتہ موجودات وجود  
 اب بھی اصل و فاعل ہی رہا اگرچہ بمقابلہ ذات خداوندی قابل ٹھہرا اور اسکے جب  
 یہ بات عام و خاص سبکے نزدیک مسلم ہے کہ قبل از وجود کوئی چیز موصوفہ بصفات  
 باقیہ نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو قابل صفات ہی کہیں تب بھی صفات باقیہ وجود ہی  
 کی صفات رہیں صفات فاعلی انہی صفات مفعولی اور قابل ہی لینے جیسے وجود  
 زمین ہی کی صفہ ہے آفتاب کی صفہ نہیں آفتاب کے نور کہ وہ خوب نہیں کہتے  
 حالانکہ آفتاب ہی اوسکے لیے اصل معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل جیسے حرکت کرنا  
 انسانی اپنے جسم کی ہو یا کسی اور جسم کی وہ جسم ہی کی صفہ ہے ارادہ کی صفہ نہیں  
 حالانکہ ارادہ ہی اصل و فاعل حرکت مذکورہ ہے جسم مذکور فقط قابل ہے ایسی ہی  
 در صورتہ قابلیت وجود باین وجہ کہ قبل وجود انصاف بصفات باقیہ محال ہے اسکا  
 اقرار ضرور ہوگا کہ صفات باقیہ وجود ہی کی صفات ہیں جو قابل ہے اصل و فاعل  
 کی صفات نہیں لینے فقط ذات کے مرتبے میں صفات کا نام و نشان نہیں مگر اسکے  
 یہ معنی ہیں کہ علم و قدرت کا دامن بولنا اسکا ہے جیسا مرتبہ ذات آفتاب میں وجود  
 کا بولنا غرض جیسے دھوپ کے مرتبے سے بڑھ کر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے  
 اور اسیلے دھوپ کا اوسکے لیے استعمال اوسکی تقیص ہے ایسے ہی مرتبہ ذات میں  
 مرتبہ صفات سے بڑھ کر ایک بات ہے مرتبہ صفات کا اوس مرتبہ میں ثابت کرنا اوسکی  
 تقیص اور گستاخی ہے یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبہ ذات زمین میں دھوپ نہیں  
 تو بالکل اندھیرا ہے ایسے ہی مرتبہ ذات خداوندی میں علم نہیں تو حیل ہے اور قدرت  
 نہیں تو عجز ہے یہ وہ لوگ سمجھتے ہیں جو بالکل نہیں سمجھتے الغرض اگر وجود کو قابل بھی

کہیں تب بھی ہماری بات مانگے سے نہیں جاتی ہماری غرض یہ تھی کہ موجودات  
 انصاف صفات میں وجود کے محتاج ہیں یہ ممکن نہیں وجود موجودات کو لاحق  
 نہو اور انصاف بصفات ظہور میں آجائے یا وجود موجودات سے جدا ہو جائے اور  
 انصاف باقی رہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات  
 ہیں موجودات کی طرف سے بھی وجود ہی کی باعث منسوب ہو جاتے ہیں یہ بات دیکھنے کو  
 اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی وجود کا نسبتہ موجودات کے صفات کے باب میں  
 اصل ہونا ہونا باقی ہیوں کو نشو و نما و صفات مرتبہ وجود ہی سے شروع ہوا ہے  
 اگرچہ ذات خداوندی ہی اصل و فاعل ہو غرض جیسے دھوپ کا نام و نشان و  
 وجود زمین و آسمان و دیوار و اشجار و کسار ہی سے شروع ہوا ہے خود آفتاب میں  
 دھوپ نہیں چنانچہ جتنے اہل زبان ہیں نور آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے نور کہتے  
 ہیں اگرچہ اصل و فاعل دھوپ بمعنی مذکور وہ خود آفتاب ہی ہوا ایسے ہی باوجود  
 اصل و فاعل ہونے ذات خداوندی کے دربارہ انصاف وجود ہی اصل رہیگا اور  
 اس بات میں وجود مخلوقات کے ہر رنگ و ہمہ رنگ نکلیگا یعنی جیسے وہ صفات جو خالق  
 کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں جیسے فرض کرو قیام و قعود و کوع و  
 سجود اور پھر باہر انہما اصل و فاعل صفات مذکورہ بمعنی خالق و خالق ہی مخلوق نہیں  
 چنانچہ شروع رسالہ ہذا میں اسکے اثبات سے فراغت پائی ایسی ہی صفات وجود کو  
 سمجھئے اسافر ہے کہ یہاں اطلاق خلق و پیدا کس زیا نہیں کیونکہ پیدا کرنے کے لیے  
 اول یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے میں نہو اور پھر ہو جائے اور یہاں کوئی صفت صفات  
 وجودی میں سے ایسی نہیں جو وجود خداوندی کو ازل سے لازم نہو ورتہ وجود  
 خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا دربارہ صفات غیر و ن کا محتاج ہونا اور غیر و  
 کم ہونا لازم آئیگا جس سے رفعت شان خداوندی و استغناء خانہ زاد سب خاک میں

رہا ہے گا اور اس سلطنت بادشاہ شطرنج خدا کی خدائی ایک ہر ایک نام و بی نیکی بات  
 خلق کو مہدور کہو آفتاب کی شامین اگر چہ آفتاب ہی سے کلین پر آفتاب کی پیدا  
 کی ہوئی تھیں و محبوب کو اگر یوں کہیں آفتاب سے پیدا ہوئی ہے تو بجا ہے ایسی ہی  
 صفات خداوندی اگرچہ ذات خداوندی ہی سے مدار جو بین اور اسی سے کلین  
 پر اسکی پیدا کی ہوئی نہیں مان مخلوقات کو پیدا کرنے خداوندی کیسے تو بجا ہے اصل  
 بیستہ مرتبہ ذات آفتاب بین و محبوب نہیں اور پھر آفتاب اصل محبوب ہے ایسی ہی  
 مرتبہ ذات خداوندی بین صفات نہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات  
 ہو اور یہ بات بدالالت غلطی بھی صحیح معلوم ہوتی ہے کیلئے کہ انصاف کے لیے قصد  
 ضرور ہے ایک ذات ہو دوسری صفہ ورنہ انصاف منسوخ نہیں اور جب قصد ہو تو  
 آثار لازم ہے ذات و صفت بین اتحاد ہو تو پھر انصاف نہو اسلئے ضرور ہے کہ مرتبہ  
 ذات بین صفات نہوں مان اس کے ساتھ بھی ضرور ہے کہ تحقق صفات ایسا مستقل ہو  
 جیسا تحقق ذات مستقل ہے ورنہ وحدانیہ خداوندی جو سب بین اول اس رسالہ بین  
 ثابت ہوئی ہے ایک خیال باطل نظر آئے گا کیونکہ اس وقت ذات و صفات بہر حال  
 یکدیگر ہو جائینگے جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو اشتقاق حاصل تھا ویسی ہی باہم بھی  
 ایک دوسری سے مستغنی ہو جائینگے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہو گا مستعار نہو گا  
 اور ہر ظاہر ہے کہ صفات الہی کے لیے کوئی حد و معین نہیں اگرچہ ان میں غیر متساوی  
 عددی ہے تو یہی عدد و وسعہ اسلئے خواہ مخواہ ایسا بات کا قائل ہو نا چڑھ گا کہ غیر متساوی  
 خدا میں خود و بائند کیونکہ خدائی اسی استقلال وجود کا نام تھا جس کا حاصل ہی ہے  
 کہ اپنا وجود اپنا خانہ زاد ہو کسی غیر سے مستعار نہو الیٰ علیٰ منسبتہ صفات خداوندی  
 قائل ہونا ضرور ہے کہ وہ اگرچہ نسبتہ مخلوقات و جو مستقل رکھنے ہوں پر نسبتہ  
 ذات خداوندی شائبہ احتیاج بھی ہو مان ذات خداوندی بہر حال مستقل ہو کر



کسی طرح کسی کی طوٹ اوسکو احتیاج نہواور یہ بات ایسی سو جیسے آفتاب اور شمع  
 میں نظر آتی ہے جیسے شمع میں بدات خود منور ہیں یہ نہیں کہ زمین اپنے منور  
 ہونے میں اور ونکی محتاج ہون پر یا اینہہ مثل آفتاب اونکا وجود کوئی مستقل نہیں  
 بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں اوسے کے ساتھ قائم ہیں ایسی ہی صفات خداوندی  
 کو سمجھتے ہم بدات خود علم سے قدرۃ بذات خود قدرۃ ہے انکی حقیقتہ اور انکا وجود و چیز  
 نہیں جیسے شمع اعوان کا نور اور انکی حقیقتہ ایک ہے مثل زمین و نور زمین جدی جدا  
 نہیں ایسے ہی صفات اور انکا وجود ایک چیز ہے و نہیں پر جیسے شمع اعوان کا  
 وجود مثل وجود آفتاب مثل نہیں ایسے ہی وجود صفات مثل وجودات مستقل نہیں  
 ان جیسے حیات آفتاب ہے جہی سے شمع عین ہیں ایسی ہی جیسے ذات ہے جہی سے  
 صفات ہیں غرض یہ احتیاج صفات جو ذات کی طرف اپنی وجود و تحقق میں نہایت  
 ہوئی ایسی نہیں جو باعث مدوٹ زمانی ہو یعنی یوں کہہ سکیں کہ اونکے ابتداء وجود  
 کے لیے کوئی زمانہ معین ہے جس سے پہلے اونکا وجود نہ تھا اگر یہ ہو تو اوسے مخلوق نہیں  
 کیا بلکہ یوں کہیے اس صورتہ میں تو ہماری ہی صفات ایک وجہ سے اوس  
 افضل رہیں آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں اور خدا  
 کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے  
 موصوف سے ایک طرح کا تجانس ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس  
 حاصل نہیں اگر اونکو تجانس ہے تو مخلوقات سے تجانس حاصل ہے اور یہ ایسی بات ہے  
 کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو اور دوسرا شخص وزیر ہو پر اسکی تخواہ  
 سے بڑی تخواہ پر کسی بادشاہ عظیم الشان کے یہاں کسی چھوٹے عہد پر مامور ہو سکی تخی تخواہ جیسے  
 دربارہ عظیم الشان کام نہیں آتے اگر مجلس وزیر ہو تو اسکو جگہ نہیں ملتی اور مجمع سلاطین  
 ہو تو وزیر کے ساتھ اسکو اذن نہیں ہوتا ایسے ہی اگرچہ صفات خداوندی اپنی آپ

کیسی ہی قوہ نہ کہنے ہوں پر مزید کے حساب سے ہماری صفات کم رہیں گے۔  
 صفات خداوندی بحساب احتیاج ایسی نہیں جیسے مخلوقات ذات و صفات دونوں  
 محتاج ہیں۔ یہ قوہ علم شے کلام جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے  
 کی ٹھان لیجیے یعنی اپنے جی سے قول و قرار کر لیجیے اسکے بعد ارادہ قدرت تکوین یعنی  
 اوس کام کا کر دینا ہر مخلوق کو اپنے خالق میں کم سے کم ان سات صفات کی احتیاج  
 ہے اور صفات کو بغیر ذات اور کسی کی احتیاج نہیں اور اگر باہم صفات میں احتیاج  
 ہی ہے تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف سے کوئی صفت محتاج ہو ورنہ کم سے کم اپنی طرف  
 احتیاج لازم آئی جسکو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات  
 بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً ارادہ یا نبوہ کہ بے علم و فہم کسی جانب ارادہ و نبوہ  
 نہیں ہو سکتا اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفت ارادہ اپنے وجود و تحقق میں بھی  
 وجود و علم کا محتاج ہے ورنہ تعلق ارادہ بے تعلق علمی ممکن ہو گا۔ یہ اسکی وہی ہے کہ اگر  
 ضروریہ جو احوال کل میں چیزیں ہیں ایک اصل و فاعل جسکو معطی کیسے دوسری محل قابل  
 جسکو لینے والا کیسے میسرے وصف متعدی جسکو عطا کیسے سو ان تین چیزوں کے اور  
 کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں بشرط نقصان انہم کی حاجت ہوتی ہے پناہ اور ان  
 گذشتہ میں یہ منعمون بعد خداوندی ثابت ہو چکا ہے پھر اگر ارادے کو اپنے وجود میں  
 مستقل کیسے اور محتاج الی اعلم نہ بھیجیے تو در صورت تعلق ارادہ کسی مراد کے ساتھ  
 ارادہ کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے اور علم کا بیچارہ ہو جانا ضرور  
 بالجمہ در صورت استقلال وجود ارادہ تعلق ارادہ بے واسطہ علم ممکن ہو گا چنانچہ ظاہر ہے  
 گریہ بات ایسی ہے جسکے محال ہونے میں کسی کو تامل نہوگا الغرض صفات میں باہم  
 ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتی ہے مگر یہ احتیاج باعث  
 حدوث زمانی نہیں حدوث زمانی جب لازم آئے جبکہ انکے وجود میں ارادے کو بھی

دخل ہوا سیلے کہ ارادہ خداوندی اگرچہ ذات خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے  
 مثل دیگر صفات خداوندی قائم ہے مگر تعلق کے حساب سے دیکھیے تو ایک آن سے  
 زیادہ اوسکو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا وچہ اسکی یہ ہے کہ ارادہ کا کام بجز حرکات  
 اور کچھ نہیں اپنے ارادہ کو دیکھتے لیجئے نمونہ ارادہ خداوندی ہے کیونکہ ہم میں جو کچھ ہے  
 سب وہیں کا فیض ہے علم اگر ہے تو دماغ کے علم کا پر تو ہے قدرت اگر ہے تو اوسی کی  
 قدرت کا فیض ہے ارادہ اگر ہے تو اوسی ارادہ کی عطا ہے ان صفات میں سے ایک بھی  
 ہماری خانہ زاد نہیں ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئی چنانچہ ابھی اسکے  
 اثبات سے فراغت پائی ہے اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں تو بیشک کہیں اسی  
 جگہ سے آئے ہونگے جہاں خانہ زاد ہوں وہ کون ہے خدا سے کون مکان ہے مگر یہ بھی ظاہر  
 ہے کہ کسی چیز کی ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اوسکی حقیقت نہیں بدل جاتی اسکے  
 اوصاف اصلی میں فرق نہیں آجاتا آگ کو اس مکان سے اوس مکان میں لیجائیے  
 تو نہ اوسکی حقیقت میں کچھ فرق پڑیگا نہ اوسکی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا اسلئے یہ  
 ضرور ہے کہ ہمارے ارادے میں جو بات ہو وہ وہیں کی بات ہو مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے  
 ارادے سے بجز حرکات ظاہرہ و باطنہ اور کچھ در نہیں ہوتا مان وہ حرکات اکثراً  
 اشیاء کے نجانے یا بگڑ جانے کے سامان ہو جاتے ہیں اسی طرح یوں سمجھئے کہ ارادہ خداوندی  
 سے بھی یہی حرکات ارادیہ صادر ہوتے ہیں اور وہ حرکات عالم میں انقلاب کا باعث  
 ہو جاتے ہیں یعنی کبھی موت کبھی حیات کبھی صحت ہے کبھی بیماری ہے کبھی کسی کی  
 دولت ہے کبھی کسی کی توبہ ہے کبھی ہوا میں چلتی ہیں کبھی تنہا جاتی ہیں کبھی آفتاب  
 طلوع ہوتا ہے کبھی غروب ہو جاتا ہے اور اس طلوع و غروب کے باعث کبھی دن ہوتا  
 ہے کبھی رات آ جاتی ہے کبھی گرمی ہے کبھی سردی ہے سب انقلاب ہو اسطرح یا  
 بواسطہ خداوند عالم کے ارادے کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا یا ابتدا یا عین حالت

حرکت کا تصور ہے وہ اسکی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لیے ایک حرکت کی ضرورت ہے جسکی ابتداء  
 سے حالت سابقہ اور انتہا سے حالت موجودہ منقلب ہو جاتی ہے ورنہ انقلاب احوال اور  
 تبدل حالات کی پھر کوئی صورت نہیں مان یہ مسلم کہ کبھی حرکت سے تبدل مکانات ہو جائے  
 اور کبھی تبدل کیفیات اور کبھی تبدل کمیات اگر ایک جاسے دوسری جا کو جائیے یا  
 لیجائیے تو یہ حرکت مکانی ہے اور اگر چکی کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھائیے تو یہ حرکت  
 کل کے حق میں حرکت مکانی نہیں حرکت وضعی ہے کیونکہ کل کا مکان وہی ہے جو ٹھکانا  
 البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں داہیں ہو گیا ہے جسکا حاصل  
 وہی تبدل وضع ہے مان اجزاء کے حق میں البتہ یہ حرکت مکانی ہے اور اگر گرمی کے  
 بعد مثلاً سردی یا سردی کے بعد گرمی آئی تو یہ حرکت کیفی ہوئی اور اگر کسی کا چھوٹا سا  
 قد بڑا ہو جائے تو یہ حرکت کمیتی ہوئی کیونکہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جسکا  
 قد دراز ہو گیا ہے اسکی شکل و صورت ہنوز وہی ہے جو تھی ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ  
 شخص وہی ہے آخر اس قول سے کہ زید مثلاً بڑا ہو گیا او چنچا ہو گیا یا موٹا ہو گیا پھر کوئی  
 یہی سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدل قد و بدن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لیکر  
 اتناک بدستور مانی ہے اور حرکت میں بھی ہوتا ہے کہ منحنیہ اول سے لیکر آخر حرکت تک  
 یکہنہ باقی رہتا ہے البتہ مکانات یا اوضاع یا کیفیات یا کمیات میں تغیر آتا ہے  
 الفرض احوال بدلتے ہیں صاحب احوال نہیں بدلتا اگر صاحب احوال بھی بدل جائے  
 تو پھر کوئی دیوانہ ہی اسکو حرکت نہیں کہتا اگرچہ تبدل صاحب احوال ہی حرکت ہی  
 کے سبب ہوتا ہے بالکلہ تبدل قد و قامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے حرکت مکانی کی  
 قسم نہیں مان یہ صحیح کہ حرکت مقدار کے لیے عالم اجسام میں سبب اگر ہے تو یہی حرکت  
 مکانی ہے ایسے کہ اجزاء غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے اور ظاہر ہے کہ اجزاء غذا کو  
 اگر حرکت مکانی نہ تو غذا منہ میں بنجائے یا جائے پر معدے سے آگے اطراف بدینیں بنجائے

تو بچہ زیادتی قد و جسم کی کوئی صورت نہیں اور یہ خبر او کا ادھر سے آوہر جانا ہی  
 حرکت مکانی ہے مگر یہ اُس شکل کا لمبا یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت ہے حرکت مکانی  
 نہیں غرض بلحاظ تبدیل مکان اجزاء حرکت مکانی کا اقرار ضرور ہے اور اگر صورت کو  
 مکانی کیسے تب بھی بلحاظ تبدیل مکان صورت حرکت مکانی ہوگی مگر بلحاظ تبدیل قد و استقامت  
 جو واقعی ایک تبدل الحاظ ہے ہر حال سوائے حرکت مکانی ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے  
 مگر ہر چہ باد آباد ایک حالت سے دوسری حالت کی طے انتقال اور انقلاب بدو جن کہ  
 منظور نہیں، ان انقلاب مذکور کی کسی قسمین ہیں ایک تو وہ جو عین حرکت کے وقت  
 ہوتا ہے یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجیے اُس قسم کا انقلاب ابتداء حرکت سے انتہاء  
 حرکت تک برابر رہتا ہے مثلاً حرکت مکانی میں آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے دوسرا  
 وہ انقلاب جو بعد ابتداء حرکت یا بعد انتہاء حرکت محسوس ہوتا ہے یعنی پہلے سکون تھا تو اب  
 حرکت عارض ہو گئی اور پہلے حرکت تھی تو اب سکون کی توجہ آگئی تیسرے وہ انقلاب جو  
 کسی حرکت یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے خود حرکت یا سکون کا انقلاب نہیں مثلاً کاغذ  
 یا کپڑے کو چھٹاڑا لیے اور اسوجہ سے اسکی ہیئت سابقہ بدل جائے دائرہ یا مربع یا مثلث  
 جو کچھ تھی وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری دو شکلیں یا زیادہ اور نیے کاغذ یا  
 کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں قبل حرکت وقت سکون اجزاء میں باہم کوئی تکیہ  
 نسبت قرب و بعد تھی جسکے سبب اطراف کا قذ یا کپڑے کو ایک ہیئت عارض ہو رہی تھی  
 بوجہ حرکت وہ نسبت زائل ہو گئی اسلیے وہ ہیئت بھی بدل گئی مگر اس زوال شکل اول یا حادث  
 شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے حالانکہ انقلاب موجود ہے اس سے زیادہ کیا انقلاب  
 ہوگا کہ وجود سے عدم یا عدم سے وجود ہو جائے یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور  
 حدوث میں یہ بات موجود اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہیے دوسرے  
 وہ چیز جسکا ہر آن میں تبدیل بھی ہوتا جائے اور پھر حالت سابقہ حالت لاحقہ کے مشابہ بھی ہو

مشاہدہ کہ مک فی ہوتہ ہر آن میں جا امکان آتا جائے اور پھر دین نظر کہ مکان مشاہدہ  
 اس وقت ہر دم کا نام ہے جو اجسام کے لیے ضروریہ یا اختیار مسام کا نام ہے جو حرکت  
 قطع کی جاتی ہے یا اوس قلوب کا نام ہے جو حرکت اجسام کے احاطے سے اُن کے اندر کی سطح  
 سے اندر کے جسم کے مطابق پیدا ہو جاتا ہے اور یہ سب اسی میزان میں کہ وقت حرکت اجسام  
 ایک کا انہیں سے زوال ہوتا ہے تو سنگا و سداویسا ہی آجاتا ہے و متہ ہر دم یا کاسہ  
 مذکور یا مساقہ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے تو دوسرا ٹکڑا بھی ویسا ہی  
 جسم کے لیے مائل ہو جاتا ہے بالحدیث کہ گتے کے لیے یہ ضروریہ کہ تجدد و انشال ہا کرے اور تجدد  
 بے زمانہ متصور نہیں کیونکہ تجدد کے معنی میں ہر دم کی نئی پیدائش ہے چنانچہ لغت جسد  
 جسکو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں اس معنی کی صحت بر شام ہے عرض بیان جس کہ  
 ہوگی و مان یہ بھی ضروریہ کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے  
 اس ہر دم کی نئی پیدائش کو تجدد کہتے ہیں اور چونکہ حالت سابقہ و لاحقہ مائل یکدیگر  
 اور باہم مشابہ ہونگے تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالات مشابہت یا کاسہ کو انشال  
 کہتا ہے جب حقیقتہً حرکت معلوم ہو گئی اور تجدد و انشال کے معنی معلوم ہو گئے تو اہل فہم  
 کو یہ آپ معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہر دم میں تجدد و انشال ضروریہ ہے اور قلیل کثیر زمانہ و رکاز  
 اور زمانے کے لیے اگر محدود و انتظر نہیں ہے تو ابتدا و انتہاء کی حاجت ورنہ امکان تقسیم  
 کی تسلیم سے چارہ نہیں اسیلے ہر حرکت کے لیے بھی ابتدا و انتہاء ضروریہ ورنہ تقسیم ممکن  
 مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوث امکان یا بطلان امکان یعنی اُن کے پیدا ہونے اور معدوم  
 ہونے کے لیے نہ کوئی ابتدا نہ انتہاء و نہ وسط بلکہ اوکا زوال اور حدوث آئی ہے جتنے  
 ایک دفعہ ہی و نام ایک آن سے زیادہ اوس میں صرف زمین ہوتی جس کا نہ ابتدا ہو نہ انتہاء  
 نہ امکان تقسیم کا نہ زمان تقسیم کی گنجائش ہی نہیں آن اور سے ہی کہتے ہیں جتنے تقسیم  
 نہ ہونے کے اور نہ انتہاء ہے کہ ابتدا و انتہاء اور وسط ہے تقسیم متصور نہیں اور وجہ اسبابی

کہ حدوث یا زوال اشکال آتی ہوتا ہے زمانی نہیں ہوتا یا بون کیسے حدوث و زوال  
 مذکور اقسام حرکت میں سے نہیں یہ ہے کہ اگر بیان حرکت ہوگی اور اسوجہ سے ایک زمانے میں  
 ابتدا سے انتہا تک فوجہ آئیگی تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑیگا اور یہ بات ظاہر ہے  
 کہ حرکت میں اگر تجدید ہوتا ہے تو احوال کا ہوتا ہے خود متحرک کا تجدید نہیں ہوتا بلکہ متحرک  
 کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہ موجود رہنا ضرور ہے چنانچہ  
 ظاہر ہے یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے  
 اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے مان مکانات بدلتے جاتے ہیں اسلئے  
 در صورتیکہ حدوث اشکال یا زوال اشکال کو حرکت کہیں خود اشکال کو متحرک کہنا پڑیگا  
 اور قبل حدوث اول کو موجود ماننا پڑے گا اور عین حالت زوال میں اونکے وجود کا  
 اقرار کرنا پڑے گا مگر ہر جہاد ابادیہ انقلاب اقسام حرکت میں سے گونہی پر بدون حرکت  
 اس انقلاب کی کوئی صورت نہیں خود حرکت نہو پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی چنانچہ  
 مثال قطع و برید کا غد و جامہ سے ظاہر ہے غرض جو انقلاب ہوگا وہ بوجہ حرکت ہی ہوگا  
 مگر میں قسم کرتا ہوں کہ انقلاب نہیں ہوتا وہ انقلاب تو کیا انقلاب ہونا ظاہر ہے پر انقلاب اول جو عین حالت حرکت  
 میں ہوتا ہو خود محسوس نہیں ہوتا کسی و فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہو چنانچہ آہستہ حرکت میں خود  
 بات واضح ہو رہی ہے کہ اگر گاہکوں اور گھر کوئی ہو تو کسی حرکت یا انقلاب کی حرکت جو باوجود سرچ نہ ہو کہ کچھ  
 آہستہ معلوم ہوتی ہو بذات خود محسوس نہیں ہوتی مان باین لحاظ کہ کہی اپنے سے یا کسی اور سے  
 اشیاء مذکورہ قریب ہو جاتی ہیں کبھی بعید انجام کار خواہ خواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہو  
 وجہ اس ضرورت اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں یہی حرکت  
 سرعہ او نہیں بھی غور سے دیکھئے تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح سطح پر جو بالکل مستوی ہو  
 یعنی صاف مصفا کسی کا بل درجہ کی مدور لو کو اگر حرکت دیکھئے تو در صورتیکہ حالت  
 حرکت میں وہ لٹو یا کبھی نقطہ پر قائم رہے اور او دھرو دھرو کو نہ لٹو تو جس قدر وہ

حرکت سرخ ہوگی دینی جی کم محسوس ہوگی بلکہ اوس حرکت کے آہستہ ہو جانے کے وقت  
 بھی اگر احساس ہوتا ہے تو اوپر اوپر کوٹھنے کے باعث احساس ہوتا ہے مگر اس کا حاصل  
 تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہین نہیں ہے اور اوپر  
 کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہے سو اسی جلد جلد کے اختتام کے باعث احساس حرکت ہوتا ہے  
 مگر غور سے دیکھیے قویہ اوس انقلاب کا احساس ہے جو ابتدا و انتہا حرکت پر ہوتا ہے  
 صین حالہ حرکت کا احساس نہیں چنانچہ بعد گزارش جتنے خود ظاہر ہو گیا ہے اہل الفیاض  
 کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود دیکھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی  
 خاصکر صوبت کہ ہوا موافق ہو اور پانی میں توجہ نہ ہو بلکہ ہوا میں اور یہ تماشا ہے کہ  
 اولٹا پانی یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے وجہ اسکی بجز اس کے اور کیا ہے کہ وہ انقلاب جو  
 صین حالہ حرکت میں رہتا ہے خود محسوس نہیں ہوتا اوسکے آثار البیہ محسوس ہوتے ہیں  
 یعنی کسی کا قریب ہو جانا کسی کا بعید ہو جانا یا کسی سے جدا ہونے کی ملاقات اور اسی  
 قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں مگر چونکہ یہ سب امور آثار حرکت میں سوائے حرکت اور کسی  
 ان امور کا وقوع اور نمود و متصور نہیں تو سبکو اقرار حرکت کرنا پڑتا ہے غرض یہ تمام  
 انقلاب کہ نسبت بعید ہو گیا اور بعید قریب ہو سانسے تھا وہ غائب ہو گیا جو غائب  
 وہ سانسے آگیا اہل الفیاض اور انقلاب تمام عقلا کے نزدیک بالیقین وجود حرکت  
 پر دلالت کرتے ہیں مگر چونکہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب حاصل  
 حرکت ٹھہرا تو بیشک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت موجب انقلاب  
 مذکور کس قسم کی ہے مثلاً سرد پانی کی سردی اگر انقلاب بگرمی ہو جائے یا گرم پانی کی  
 گرمی انقلاب سردی ہو جائے تو باین نظر کہ گرمی یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے  
 ہنکو یہ اقرار لازم ہے کہ حرکت موجب انقلاب مذکور حرکت کیفی ہے اہل الفیاض  
 دور کے رہنے والوں کی ملاقات کا حاصل قرب مکانی اہل ملاقات ہے یعنی بالمتصل



دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے ایسے جب بعد فراق وصال ہوگا تو بوجہ  
 حرکت مکانی ہی ہوگا ایسی ہی کسی کا غد کو اگر مدور یا مربع ترانین یا کسی کپسے ٹکو  
 کسی طرح سے قطع کرین تو یا بنجیال کہ گول شکل ہو یا مربع وہ سب ایسے حاصل  
 ہوئی ہیں کہ کاغذ یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں کم نہیں زیادہ نہیں اگر مودائع  
 معلوم سے نتیجہ و زہنی یا دانتاک ہوتی تو یہ شکل بھی ہوتی ہوگی یہ بات معلوم ہوتی  
 ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکت مکانی ہے کیونکہ یہاں وہاں مکانات ہی کی نسبت  
 کہہ سکتے ہیں الغرض ہر انقلاب حاصل حرکت ہوتا ہے اگر قسم انقلاب ہو تو معلوم ہو جائے  
 تو جو حرکت باعث انقلاب ہو وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے اس صورتیں ہم  
 اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانے تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک زمانے کے  
 اوسکی اور شکل ہو گئی جیسے پانی ہوا ہو جاتا ہے یا ہوا پانی بن جاتی ہے تو ہمو بالضرور  
 یہ بات تسلیم کرنی پڑیگی کہ اس شے کو جسہ کہ فی الاشکل حاصل تھی علیٰ ہذا القیاس  
 اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانہ تک موجود رہے بعد دم ہو گیا تو ہمو خواہ مخواہ  
 اسبات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ حرکتی اوس موجود کو حاصل تھی یعنی ہر دم و لحظہ  
 ایک عدم زائل ہوتا تھا و دوسرا نیا عدم اوسکو لاحق ہوتا تھا اگر زوال عدم حصول  
 وجود ممکن نہیں ہے یونہی اقرار لازم ہو کہ حالت وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا  
 وجود لاحق ہوتا تھا غرض تجد و امثال وجود کا اقرار کرنا پڑے گا مگر مان شاید کسیکو یہ  
 حلیان پیش آئے کہ یہ اقرار اوسوقت لازم ہے جبکہ اور کسی حرکت سے اس انقلاب کی  
 تفسیح نہ ہو سکے یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکال کا غد و کپسے کا تبدیل بوجہ حرکت  
 مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان و مکانیات نہیں ورنہ مکان و مکانیات  
 پر عارض نہ ہوسکتیں چنانچہ تقریر جواب سے یہ بات معلوم ہو جائیگی ایسے ہی تبدیل  
 وجود و عدم و حرکت وجودی یا عدمی کسی اور حرکت کے باعث ہوا اسکا جواب

اول تو یہ ہے کہ جب تبدیل وجود و عدم تجویز کر لیا جاوے تو پھر وہ امر کا تسلیم کرنا لازم  
 ہے ایک تو خود وجود و عدم جو پہلے تھا اور اب جاہل ہو گیا دوسرے کیفیت وجود  
 و عدم جسکو شکل وجود و عدم کہتے اول کا حال تو اس تجویز ہی سے ظاہر ہے اور دوسری  
 بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی میں سے اگر فرض کر دو  
 موجود ہوں جسم متناہی یا بعد متناہی نکالیں تو یہ ضرور ہے کہ اُس متناہی کا انتہا  
 کسی احاطے میں ظہور کرے وہ احاطہ بشکل کرہ ہو یا بشکل مخروط و کعب یا بشکل منیار  
 و اسطوانہ ہو یا بشکل دیوار عرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہوگی اسی  
 ہی وجود غیر متناہی میں سے ہر ایک غیر متناہی ہونا چند بار آشکارا ہو چکا اگر کوئی وجود  
 کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کر لیا جائے تو بیشک اوسکی تحدید اور اوسکا انتہا  
 کسی نہ کسی احاطہ کے زیرِ اہ بین ظہور کرے گا یہ احاطہ ہی ہمارے نزدیک کیفیت وجود ہے  
 اور جو احاطہ عدم متناہی ہو تو کیفیت عدم اور اسی کو ہم شکل وجود و عدم کہیں گے جب  
 یہ بات مسلم ہو چکی تو آگے سینے جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی ممکن نہیں خواہ یون  
 ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو اور پھر بوجہ تقطیع و تفریق ایک ٹکڑا  
 دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطے میں داخل ہو جائے خواہ یون ہو کہ پہلے اور  
 احاطہ تھا اور پھر بوجہ سیلان اجزاء ایک احاطہ میں سے ٹکڑے دوسرے احاطے میں  
 داخل ہو جائے جیسے موم کو کبھی گول کر لیں کبھی چپٹا یا مشک کا پانی ٹپکے یا ٹھلیا  
 میں لے لیں ایسے ہی احاطہ وجودی بھی بے حرکت وجودی متصور نہیں خواہ  
 احاطہ اول ہو یا دوسرا ہر حال جیسے احاطہ مکانی بے حرکت مکانی صورت مفروض  
 میں ممکن نہیں ایسی ہی ابد تسلیم لائنہاں وجود احاطہ وجودی و عدمی بے حرکت  
 وجودی و عدمی متصور نہیں سوا اگر اشکال و تقطیعات ہم اند و خیر و خود اقسام مکان  
 و مکانیہ ہیں نیز مفروضات مکان نہیں اشکال وجود و عدم بھی خود اقسام وجود و عدم یا منظر و فاست

و عدم بین سے نہیں کیونکہ مفروضات ظرف کے احاطے میں ہو اگر تاہم خود اس کو  
 محیط نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکال کا خذ وغیرہ اول کو محیط ہوتے ہیں اسی  
 ہی اشکال وجود و عدم اور محیط ہوتے ہیں اور اگر مربع کا خذ کو گسترہ کر دے  
 بنا سکتے ہیں اور کعبہ موم کے ٹکڑے کو دل کر کر بنا سکتے ہیں مابعد غیر متناہی میں  
 ایک جسم متناہی پیدا ہو جائے تو اوس میں سے شکل جسم متناہی ایک جسم متناہی جدا  
 معلوم ہونے لگتا ہے ایسی ہی قطع برید خداوندی اور مالش دستہ قدرتہ اور کیا  
 خالق مطلق یہ سب مستغری وجود متناہی اور وجود غیر متناہی میں کر سکتی ہے  
 لیکن جیسے اشکال کا خذ وغیرہ کا وجود بالاستقلال نہیں کا خذ وغیرہ کے وجود کے  
 ساتھ اور کا وجود ہے ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجیے انکا تحقق بھی وجود  
 کے تحقق کے ساتھ ہے لیکن جب خود اشکال کے لیے وجود مستقل نہیں تو انکا تبدیل  
 بھی مستقل نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب شکل میں اول وہ تبدیل ضروری ہے جس سے  
 تبدیل اشکال ضرور ہو سو وہ تبدیل اسی حالت کا تبدیل ہو گا جسکے بقا و بقاء شکل  
 اول پر تو ہے مگر یہ تبدیل اور بقا اصل میں اوس حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے  
 جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے خواہ بعد حرکت انفصال ہو جائے جیسے قطع  
 برید میں ہوتا ہے یا اتصال باقی رہی جیسے موڑنی توڑنی اور مٹی رلنی وغیرہ  
 متصور ہے بالجمہ شکل کوئی حقیقی چیز نہیں ایک امر اعتباری ہے اجزاء کے اتران  
 اور بچھ اتران اجزاء کی متناہی یعنی انتہا سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے یا ان  
 کو شکل کیفیت انتہا وجود کا نام ہے جو ہر ارون طمع متصور ہے ہر حال اگر حرکت  
 مکانی ہوگی تو شکل بھی احاطہ مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی  
 وجودی ہی ہوگی اور جب ہر حرکت پر اسی قسم کے احاطے کی امید ہے تو اوس شکل ہی  
 اوس حرکت کا نہیں معلوم ہو سکتا ہے اسی لیے تبدیل اشکال وجودی میں حرکت وجودی

تسلیم کرنا ضروری دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکت وجودی نہ ہوگی تو کوئی حرکت قبیل  
مرتبه وجود بخیز کرتی پڑیگی اسلئے کہ انقلاب احوال تو بعد حرکت ہی منظور ہے اور  
ہی ان انقلاب ہے تو یہی انقلاب وجود و عدم ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبل مرتبه  
وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں کیسے ہو سوا حرکت وجودی اور کسی طرح  
متحرک سمجھیں تو یہ بھی ضرور ہے کہ اسکو اول موجود سمجھیں نہ نہ ہو اسے حرکت وجودی  
انقلاب وجود و عدم متصور نہیں اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں جسکو  
ازلی اور ابدی کہہ سکیں اگر احتمال غلط ہے تو زمین و آسمان کو اکب وغیرہ  
کی طرح اور وہ اس وہم غلط کی یہ ہے کہ جسے سمجھنے آئیں کھولیں یہ اشیاء  
نہ کورہ برابر موجود ہیں نہ ان وجود کا ابتدا کیا نہ انتہا آیا مگر اہل فہم خود سمجھتے  
ہو گئے کہ ہمارا نہ کھینا اسباب کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی انکے وجود کے لیے  
کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور فنا نہ  
ہونا البتہ اسباب پر شاہد ہے کہ انکے وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے تفصیل اس  
اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے  
سے متمیز ہر ایک موجود دوسرے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ ایک شے واحد جسکو  
وجود کیسے سب میں ایسی طرح مشترک ہے جیسے زید عمر بن مثلاً انسانیت اور انسان  
داسب و خر وغیرہ میں حیوانیت اور حیوان داسب و خر وغیرہ میں نشوونما اور نشوونما  
کے اشیاء یعنی نامیات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلال  
وجود جسکو موصوفیت کہتے تو جیسا ہے اور اس کے مقابلے میں عدم استقلال وجود کو  
جو سوا اوصاف اور کمین نہیں ہونا اگر بوجہ فیتہ تعبیر کیجیے تو زیبا ہے بانی  
موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلیے تو پھر سوا وجود اور کوئی امر مشترک  
نظر نہیں آتا مگر اسکا اشتراک بھی مثل اشتراک مشترکات مذکورہ ہے اسلئے زمین

آسمان کو دیکھیے یا انسان جو ان کو وجود کا ہونا سب میں سبک مان باوجود اس  
اشتراک کے ایک دوسرے سے متبیز بھی ہے اور ظاہر ہے کہ تیز بہ خصوصیت تصور نہیں  
اسیے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی ہی بات ہو ہم ان خصوصیات ہی کو شروع  
رسالے میں حقیقتہً اشیاء کہہ آئے ہیں اوس اپنے کہنے کو یاد دلا کر مکرر یہ عرض  
کرتے ہیں کہ نامونکی بناؤ انہیں خصوصیات پر ہوتی ہے اسی لیے بغرض تیز و تخصیص  
ناموں کو بولتے ہیں اگر یہ کہیں کہ زید آیا تو آنا چونکہ ایک امر عام کثیر الوقوع ہے  
اسیے آئے واسطے کی تیز اور تخصیص کے لیے زید کہا تھا کہ اور کسی کا اشتباہ نہو اس سے  
ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر دلالت ہی نہیں کرنا کیونکہ  
بعد خاص عام ہر اسے بھی دلالت کرے تو تخصیص تعمیم دونوں لازم آئیں مان یہ صحیح کہ  
خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے مثلاً انگرکہ  
اور کرتا با ہم متبیز ہیں وجہ تیز یہ تفاوت شکل ہے وہ شکل ہی سہی بانگرکہ و کرتا ہے  
کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں یہی وجہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آئیں وہ  
انگرکہ اور کرتا ہی کہلائے گا مگر شکل جو سہی بانگرکہ و کرتا ہے اپنے وجود میں دوسرے  
مستغنی اور مستقل نہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہو اور یہ شکل موجود ہو جا  
اسیے تصور میں بھی ہم ہی رہتی ہے جب شکل مذکور خیال میں آئیگی تو کپڑے وغیرہ کا  
تصور ہی ضرور ہی آئے گا اسی ہی جب زید عمر کا تصور آئے گا بدن گوشت پوست کا  
تصور ہی ساتھ ہی آئے گا مگر چونکہ زید عمر وغیرہ نامہا ہے بنی آدم موقع تخصیص و تیز ہیں  
بولتے ہیں تو ان کا سہی وہ شکل جسمانی ہوگی یا شکل روحانی یعنی وہ خصوصیت جس سے  
ایک روح دوسری سے متمیز ہے اور مشترک کو سما و اسماء مذکورہ کہیں گے اس کے بعد یہ  
گذارش ہے کہ آسمان و زمین و کواکب وغیرہ اشیاء قدیم الوجود ہیں جن کا وجود  
ایک انداز واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے ان کے وجود کا ابتداء نہیں دیکھا اور ان اشیاء

جنگا وجود بشماوت حواس خود یا بشماوت مخبران صادق ایک زمانے سے شروع  
 ہوا ہے بالیقین وجود مشترک ہے اور سواد وجود و خصوصیتیں بھی ہیں جنگو سمار  
 اسمار نا کور و کیسے بلکہ ان خصوصیتوں کے اوپر جنگو سمار اسما و معاومہ کیسے اور جو  
 کے نیچے اور بہت سی خصوصیتیں ہیں جنگو مراتب مختلفہ کا اسمی سمجھنا ضرور ہے مثلاً  
 جسمیتہ یا نذرانہ رنگ وغیرہ بہت ایسے امور ہیں جو آسمان و زمین و کواکب وغیرہ  
 میں مشترک اور باہم نہ لفظ آسمان و زمین وغیرہ سما سے عام ہیں اور وجود سے  
 خاص مگر چونکہ ہر خاص کے اوپر ایک نام یعنی امر مشترک ہوتا ہے اور برابر ہیں اور  
 شریک تو وقت ذکر لفظ خاص بیشک شرکار امر مشترک سے تخصیص منظور ہوگی اور وہ  
 لفظ خاص بیشک ایک اسم ہوگا جسکا اسمی و خصوصیتہ ہے مگر خصوصیتہ کسی درجہ کی کہ  
 بنو بیتہ امر مشترک کے ایک ایسی چیز ہوگی جسکا لاحق ہو جانا اور جبراسم جانا دونوں  
 منظور ہو گئے یہ نہیں ہو سکتا کہ خصوصیتہ بنو بیتہ امر مشترک میں ہو چنانچہ ظاہر ہے اور نہ  
 یہ ہو سکے کہ جزو امر مشترک ہو ورنہ امر مشترک اور خصوصیتہ عام خاص نہ ہیں مساوی  
 ہو جائیں یعنی ہواں ایک ہو و ہواں دوسرا بھی ہو آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا  
 جزا اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا اور اگر علیحدگی ٹھہری تو نہ وہ کل رہی نہ یہ جز  
 رہی مثلث یا مربع کا ایک ضلع بھی علیحدہ ہو جائے تو نہ مثلث نہ کور مثلث رہی نہ  
 مربع نہ کور مربع اور نہ وہ ضلع جو علیحدہ کیا گیا جز مثلث و مربع ایسی ہی اگر کسی  
 سے دری یا پچدہ کا ایک در علیحدہ کر لیا جائے تو نہ وہ سے دری مشارالہ سے دری  
 کھائے نہ وہ پچدہ نہ کور پچدہ اور نہ وہ در جو علیحدہ کیا گیا ہے سے دری یا پچدہ  
 کا جزو کہا جائے دوسے لیکر الے غیر النہایہ جتنے اعداد ہیں ان سب میں آونکے  
 ماتحت کے اعداد داخل ہیں اگر ان ماتحت کے اعداد کو آونکے علیحدہ کر لیں تو پچہ  
 اعداد مشارالہ باقی نہیں رہتے مثلاً دس میں ایک دو یا زیادہ کو اگر کم کر لیں

نو پھر اوسکو وس کہنا غلط ہے یا جاہ میں سے ایک ہاتھ اُٹھ کر قطع کر لین تو پھر اُسکو  
 یا جاہ نہیں کہہ سکتے اور اگر کہیں باوجود کمی اجزاء مشہورہ اوس لفظ کا بولنا جو  
 کل کے لیے تجویز کیا گیا ہے شائع ہے تو اُسکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی  
 رہتا ہے یا نہ کہ وہ اہل اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا اُسکی لیے  
 غرت میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا اور جو کچھ باقی ہے اوسکو کل کے ساتھ  
 باوجود اتنی مناسبت کے کہ اُسکا جزو ہوا کرتا ہے کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی  
 ہے ایسے وہ ہی لفظ بول دینے ہیں جو کل کے لیے مقرر ہے ورنہ اہل فہم کے نزدیک  
 وہ بولنا اصلی نہیں ایک عجیبی زبی بات ہے مثلاً پیسے دو پیسے پنہ کے روپیہ کو اگر روپیہ  
 کہہ دیتے ہیں حالانکہ روپیہ کے پورے سولہ آتے ہوتے ہیں اور یہاں نہیں ہوتے تو اسکی  
 یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نجی اٹھتی اور چوائی ہوتی ہیں اور انکے لیے حد ہے جد  
 نام مقرر ہیں پیسہ دو پیسہ کی کمی کے لیے کوئی نام نہیں پر با اینہم کل کے ساتھ صورتہ  
 میں توافق اور تشابہ اسی لیے کھوٹے روپیہ کو سوا صرافوں کے جو کوئی دیکھتا ہے  
 پورا روپیہ سمجھتا ہے علیٰ ہذا القیاس انکر کہ میں اگر استین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء  
 نہوں جنکے ہونے پر بھی انکر کہہ ہی گئے جاتے ہیں تو اسکی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے نقص  
 انکر کہوں کے لیے کوئی جدا نام نہیں تجویز کیا گیا اور باوجود نقصان مذکور صورتہ میں  
 مشابہت باقی یہ بات کہ اس قسم کے لیے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا وجہ اسکی یہ ہے  
 کہ اس قسم کے اشیاء بحالہ اختیار و قدرہ اہل اعتبار میں سے کوئی نہیں بناتا چنانچہ  
 ظاہر ہے الحاصل کل اور خبر میں ایسا ارتباط نہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہو جائے  
 مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے ایسی ہی اشیاء اور انکے اوصاف خانہ زاد  
 میں بھی ایسی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا  
 شعاون کا نور ہونا جسم کا مکانی ہونا حرکات کا زمانی ہونا رنگ کا قابل دیدار ہونا

اور آواز کا قابلِ استماع ہوتا ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں کسی موقع اور محل میں  
 اسے جہاں ہو جائے مان اوصاف مستعار جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی  
 اور دودھ کی قلیوں کی سردی اور اونکا جادو لبتہ قابلِ زوال ہوتے ہیں اور  
 وجہ اس بیوقوفی کی یہی ہے کہ یہ اوصاف اصل میں اشیاء مذکورہ کے اوصاف  
 نہیں ہوتے مستعار ہوتے ہیں اوصافِ اصلہ وہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار  
 نہون خانہ زاد ہوں دھوپ کا زمین میں آگ سے مستعار ہوتا اور گرمی کا پانی میں  
 آگ یا آفتاب سے مستعار ہوتا اور سردی اور اساد جادو کا دودھ کی قلیوں نہیں  
 برف سے مستعار ہونا سبکو معلوم ہے اور اگر کہیں اوصافِ اصلہ کا زوال معلوم  
 ہوتا ہے تو اول بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ  
 اصلہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں دوسرے اوصافِ اصلہ کبھی بوجہ غلبہ  
 اوصافِ مستعار ان کے تلے مستور ہو جاتے ہیں دیکھنے والے بوجہ غلطی ان کو زائل  
 سمجھ لیتے ہیں اگر باین نظر کہ پانی کی سردی اور سیلان عالم اسباب میں کسی غیر  
 مستعار نظر نہیں آتے اسکی نسبت دودھ خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اوسکو  
 آگ یا برف کے سبب گرم یا جہا ہوا دیکھ کر یوں سمجھیں کہ وہ دودھ خانہ زاد  
 زائل ہو گئی تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے وہ دودھ زائل نہیں ہوئے بلکہ گرمی مستعار  
 اور انجاء و صفت گردان کے تلے دب گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ بحیرہ و زوال گرمی و  
 انجاء و مذکورہ دودھ و صفت مذکور ایسی طرح نمایاں ہو جاتے ہیں جیسے آفتاب و قمر ہے  
 ابر کے ہٹ جانے کے وقت اونکا نور میں غیسے استعارہ کی حاجت نہیں ہوتی حاصلِ تقریر ہے  
 کہ اوصافِ اصلہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں چنانچہ اونکا اصلی اور خانہ زاد ہونا  
 اسکے لیے شاہد ہے مان اور اوصافِ عرض کے تلے دیکھا جاتی ہیں جو ان کے مخالفت اور ضد  
 ہوتی ہیں جیسے سردی کے حق میں گرمی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اوصافِ اصلہ بھی



اپنی موصوفات کا پچھنا نہیں چھوڑتے تو خصوصیات مذکورہ کو بنیہ امر مشترک جیسے  
 عین یا خبر نہیں کہہ سکتے تھے ایسی ہی منجملہ اوصاف اصلیت بھی نہیں کہہ سکتے اب  
 بجز اسکے چارہ نہیں کہ خصوصیات مذکورہ کو بنیہ امر مشترک منجملہ اوصاف مستعار  
 سمجھیں اور اسوجہ سے انکے امکان زوال کے متقدّم ہوں کیونکہ اسپسین کوئی رابطہ  
 ذاتی نہیں فراہم کیا اصلی نہیں جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہر اتفاقی اجتماع  
 ہے یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہو گئی ہیں جیسے اس اجنبیت کے باعث زمین سے  
 نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے ایسی ہی خصوصیات معلومہ بھی امر مشترک  
 سے جدا ہو سکتی ہیں اس صورت میں خصوصیات زمین و آسمان و کوکب وغیرہ  
 یعنی ان ناموں کی مسمیٰ جنکوان اشیاء کی حقیقت ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہیے  
 اور وجود زمین و آسمان و کوکب وغیرہ میں باہم اجتماع اتفاقی ہو گا اور ایک  
 دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہونگے یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں وصف مستعار  
 ہونگے پایون کہ وجود ان خصوصیات کے حق میں صفہ مستعار ہے مگر طلب و استعارہ  
 کے لیے ضرور ہے کہ مستعار اور مستعار اور مستعار بہ قبل استعارہ سبیل سے موجود ہوں  
 یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصاف اصلیت شروع وجود ہی سے  
 ساتھ ہوں کہ کل قبل اجزاء موجود نہیں ہو سکتا علیٰ انہذا لقیاس  
 موصوف قبل اوصاف اصلیت نمود نہیں کر سکتا ورنہ چار اور تین  
 کے لیے قبل زوجیت و فردیت وجود کے کوئی صورت نکل آتی مگر مان یہ مسلم کہ  
 آفتاب اور آدسکا نور اور زمین قبل روشنی زمین جو آفتاب سے  
 مستعار ہوتی ہے موجود ہونی چاہئیں ایسی ہی آگ اور اوسکی حرارت اور پانی  
 قبل اسکے کہ پانی کو آگ سے گرم کرین موجود ہونے ضرور ہیں ایسے ضرور ہے کہ یہ  
 خصوصیتیں پہلے سے جدی کیے ساتھ قائم ہوں اور وجود کسی کے ساتھ قائم ہو

اوسکے بعد نوپہ استعارہ اور ماریہ وہی کے آئی مگر جب یہ پتھر ہی تو پتھر ہوا تو وہی  
 انصاف اسیات کا اقرار ضرور ہوا کہ خصوصیات مذکورہ کا وجود کے ساتھ لامن ہونا  
 اور جو وہ خصوصیات معلوم کے ساتھ مجتمع ہو جانا ایک انقلاب عظیم ہے جسکے برابر  
 عالم بین سوا اسکے کہ وجود سے عدم میں جانا ہو اور کوئی انقلاب ہی نہیں کیونکہ  
 عدم سے وجود میں آنا یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور سوا اسکے اور سب  
 انقلاب اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آئے ہیں زمین اگر شور مچاتی ہے اور بوجہ  
 زوال خلیہ و ظہور نور انقلاب نظر آتا ہے تو اوسکے ہی منہ میں کہ نور زمین وجود میں  
 آیا پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بوجہ زوال سردی و حصول گرمی انقلاب نظر  
 آتا ہے تو اوسکا ہی منہ سے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئے کوئی شخص اگر ایک  
 مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور فضا منقلب ہو جاتا ہے تو اوسکی حقیقت  
 بھی یہی ہے کہ اوس شخص کا اوجھا ہونا موجود ہو گیا غرض اصل انقلاب یہی ہے کہ  
 عدم کے بعد وجود آئے یا وجود کے بعد عدم آدباے مگر جب انقلاب معلوم کو انقلاب عظیم  
 مانا تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی کیونکہ انقلاب  
 بے حرکت متصور نہیں چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ہے مگر وہ حرکت عظیمہ سب کون میں  
 پہلی حرکت ہوگی کیونکہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے سو وہ حرکت کیا ہے  
 موجودات کی طرف سے حرکت وجودی اور موجود کی طرف سے حرکت ایجادی موجودات  
 کی جانب سے حرکت ہوگا اور موجود کی جانب سے تحریک اس تحریک کا نام تعلق ارادہ  
 خداوندی ہے اور اس تحریک کا نام زمانہ وجود عمر اشیا کی درازی اور کوتاہی حقیقتہ  
 میں اس حرکت کی درازی اور کوتاہی ہے اور اس حرکت ہی کے سبب زمانے کا احساس  
 ہے ورنہ اپنے وجود میں حرکت نہ ہوتی تو پتھر زمانے کی احساس کی کوئی صورت تھی اور  
 حدوث اور عدم کی کوئی وجہ مثل ذات و صفات خداوندی کائنات کا وجود بھی

ازلی اور ابدی ہوتا کیونکہ ابتدا اور انتہا زمانی ہے تجدید وجود متصور نہیں  
خدا کے وجود کے لیے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں تو یہی وجہ ہے کہ زمانہ یہ حرکت اور تجدید  
نہیں اُس کے وجود کو قرار ہے سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا تو ہم بھی ازلی  
اور ابدی ہوتے اس صورت میں جس جس وجود کو قرار ہوگا اُس کے معدوم ہوجانے کی  
کوئی صورت نہیں اور جس جس کا وجود متحکم اور متحد ہوگا یا یوں کہو اُس کا  
وجود میں حرکت ہوگی تو اُس کا معدوم ہوجانا بھی ممکن ہوگا اور معدوم ہو کر اُس کا  
موجود ہوجانا بھی ممکن ہوگا کیونکہ حرکت میں بھی تعاقب اور تجدید و انشال ہوا کرتا ہے  
حرکت مکانی میں تعاقب ممکنہ ہوتا ہے ایک گیارہ دوسرا دسیا ہی آگیا اس صورت  
میں اگر کسی حد پر حرکت تبدیل ہو سکون ہو جائے تو پھر دوبارہ ابتداء حرکت متصور ہے  
اور اگر زمین پر حرکت کرنے کے پانی میں گھسی پانی تو پھر پانی سے خاکہ زمین پر آسکتی  
ہیں اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینہ کے مقابل ہو جائے گا تو پھر اُس کے  
مقابل ہو کر گائے کی صورت میں اب جائے غور ہے کہ در صورت معدوم ہوجانے اشیاء موجودہ  
بوجہ انقلاب معلوم قرار حرکت وجودی تو ضروری ٹھہرا اب اس عدم کو اگر بوجہ سکون  
کہیں تو یہ معنی ہوں کہ شیء معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی مگر جیسے حرکت مکانی میں  
ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے اور پہلا مکان جاتا ہے ایسی ہی حرکت عدمی میں ہر دم  
نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا اور اس بوجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا اور  
اس بوجہ سے نام حرکت وہ شیء موجود معلوم ہوگی مگر چونکہ حرکت اصل میں عدمی تھی جسکے  
یہ معنی ہوئے کہ مثل حرکت فی المكان حرکت فی العدم تھی تو وقت سکون کسی عدم پر  
وہ شیء ٹھہر جائیگی اور اس لیے احساس وجود و موقوف ہو جائے گا اگرچہ اس احتمال کا  
بطلان خدا نے چاہا تو آگے معلوم ہو جائے گا اور اگر اس عدم کو بوجہ تبدیل مسافت  
کہیں تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین میں پانی سے گھسی پانی اور پانی میں سے زمین کا

کل آتی ہیں ایسی ہی کہی پانی سو انجان سے کہی سو پانی سو جاتی ہے غرض ہوا  
 سے مابین آئی تو ہوا ایسے معدوم ہو گئی اور مابین ہو آیت مین آئی تو ایسے معدوم  
 ہو گئی مگر یہ صورت اوس عدم مین جاری نہیں ہو سکتی جسکے بعد کسی قسم کا وجود باقی  
 رہے اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اوس عدم مین ہے جسکے بعد کائنات کو فنا و گئی ہو جا رہے  
 اور شل عدم سابق لاحق ادبالی یہ بات اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک قطر  
 آئینہ رکھا ہوا ہو اور ایک قطر کوئی ذمی شکل ہو پھر بوجہ حرکت ذمی شکل یا حرکت آئینہ  
 ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہوا اور اسوجہ سے عکس ذمی شکل اوس آئینہ مین  
 موجود ہو جائے اور آخر کار بوجہ حرکت متضاد ایسے وہ ذمی شکل یا وہ آئینہ اوپر سے  
 اوپر ہٹ جائے اور وہ تقابل زائل ہو جائے اور اسوجہ سے وہ عکس پر معدوم ہو جائے  
 ایسی ہی صفات جناب باری کو خود اوسکی ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں بوجہ تحریک  
 ارادہ ذاتی آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہو اور وہ حرکت ہی یا اور حرکت باعث  
 زوال تقابل ہو جاتی ہو اور اسوجہ سے شل عدم سابق عدم لاحق مین آتا ہوا نقص  
 فنا و گئی اگر متصور ہے تو یوں متصور ہے اور اس صورت مین یہ بات بھی بنی رہتی ہے  
 کہ قبل حرکت نہ کہ اور مسافت و دونوں کا وجود ضرور ہے اور اس صورت مین ذات و  
 صفات خداوندی کا دوام و ثبات اور ذات و صفات کائنات کا حدوث اور تجدید  
 ہی موجب ہو جاتی ہیں رہی یہ بات کہ انطباع و انعکاس اشکال صفات خداوندی  
 کا ہوتا ہے اسکی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کیسی بیگنی منتظر باید ہو مگر ہر چہ باد اباد  
 ظالم کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ہیں ایسے ہی نہ بار بار  
 لاکھ بار غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا تقابل متصور ہے اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ  
 ہمیشہ ایک نحو سجالہ وجود یا سجالہ عدم باقی رہے کیونکہ مسافت وجود غیر محدود ایسے  
 حرکت غیر محدود متصور ہے جسکے یہ معنی ہونگے کہ ایک شے ہمیشہ سے ہمیشہ تاکت ہو رہی

اور دوس شے کی ابتدا ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں علیٰ ہذا القیاس اون اشیاء کو  
 جنکو انکس فی الوجود یا حرکت فی الوجود میسر نہ آتی بلحاظ دوام اشیاء ابدی الوجود  
 یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں ورنہ خود عدم کو دیکھیے تو بنظر تحقیق وہ  
 مسافہ حرکت نہیں ہو سکتا کیونکہ متحرک اور مسافہ حرکت کے لیے دونوں ضروری ہیں  
 اور ظاہر ہے کہ عدم خود کوئی چیز نہیں بلکہ ہوسے ہی کو عدم کہتے ہیں اور جب حرکت  
 فی عدم متصور نہ ہو تو عدم کے لیے بذات خود بے لحاظ موجودات متحرک فی الوجود  
 دائم غیر دائم نہیں کہہ سکتے علیٰ ہذا القیاس خدا کی ذات و صفات بھی اگر ابدی کہلاتی  
 ہیں تو بلحاظ دوام موجودات متجددہ باقیہ الی الابد ابدی کہلاتی ہیں ورنہ وہ ان  
 بھی یہ حرکت وجودی اور تجدد وجودی صیح ابدیہ و دوام ہو سکے متصور نہیں الفرض الیکبار  
 تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنہ و روزخ میں ابدی  
 تاک رہنا جیسا اہل اسلام اور اہل کتاب وغیرہ کہتے ہیں سب ممکن معلوم ہوتے ہیں  
 مان کسی شے کا ازلی ہونا جیسے حکماء یونان کو نسبتہ افلاک وغیرہ خیال ہے البتہ  
 خلاف عقل سلیم ہے وجہ اسکی یہی ہے کہ ہر حرکت کے لیے ابتدا ضرور ہے البتہ انتہاء ضرور  
 نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر ٹھہری اور حدوث اور پیدائش  
 کے لیے ابتدا ضرور ہوا تو حرکت کے لیے ابتدا اول ہوگا ایسے وہ پہلی حرکت جسکو زمانہ کہیے  
 بیشک ماضی کی جانب تنہا ہی اور حدوث ہوگا البتہ انتہاء کی جانب لائے تنہا ہی متصور  
 اور کیون نہ وجہ ضرورۃ ابتداء وہ حدوث تھا جو سب میں پہلی حرکت ہے ہوتا ہے  
 اور حوادث باقی کا حدوث اسی کا ثمرہ ہے چنانچہ کسی قدر معلوم ہو چکا اور باقی اور  
 باقیہ میں خدا نے چاہا تو معلوم ہو جائیگا اور جب حدوث مذکور موجب ابتدا ہوا تو  
 باین نظر کہ حرکت میں من اولہ لے آخرہ یہی حدوث ہوتا ہے تو اگر اسے غیر انتہائیہ  
 چلی چلیں تو اسے غیر انتہائیہ حدوث ہی کا اقرار ہے گا کوئی ایسا امر تسلیم کرنا نہ پڑیگا

جسکو مخالفت حدوث کہہ کر کہہ سکیں جو اصل حقیقتہً مرکبہ ہے مان اگر ابتدا و انتہائی باسے  
 جو بھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لیے اول صدم ضرورت ہے اور جسے حد  
 وجود لاحق ہوتا ہے سو در صورتہً ازلیہ یعنی لائتاہائی فی الماضی عدم اول کی کوئی صورت  
 نہوگی القصدہ حدوث کے لیے عدم وجود و دروزن کی ضرورت ہے ہر باینطور کہ اول ہم  
 ہو بھر وجود مگر ازلیہ میں نفی عدم اول ہوتی ہے اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق  
 کی مخالفت ہے اور ابدیتہ میں اثبات وجود لاحق ہوتا ہے اور یہ اثبات مثبت شرط انتہائی یعنی  
 وجود لاحق ہے نہ مخالفت اس فقیر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابتداء ممکن ہے اور  
 ازلیہ ممکن نہیں اور ازلیہ وجودی کائنات کو میسر نہ آئے تو زمانہ کی ازلیہ کی کوئی صورت  
 نہیں کیونکہ زمانہ تو حرکت اول کا نام ہے جو سوا حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے  
 کیونکہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی چیز میسر نہیں آسکتی اور وہی حرکت باینوجہ کہ ہر کسی  
 ذات کے اندر موجود ہے ہر کسی کو بحسبان محسوس ہوتی ہے اور اسی کی کمی بیشی کو دیر  
 اور اوپر کہہ سکتے ہیں اور اسی حرکت کو میزان اور مقیاس اور پیمانہ و دیگر حرکات بنا رکھا ہے  
 وہ حرکات خداداد قسم اعمال بنی آدم وغیرہ ہوں یا حرکات اجسام دیگر کہ بیکس ہی اپنی جہتوں کی  
 مقدار ہو سکتا ہو والا اور نتیجہً باینوجہ کہ خود از قسم حدویات ہی عدویات کے لیے مقدار ہو سکتا ہو مگر ہر چیز کے  
 خود ایسی چیز ہے جو مساحت کے قابل ہو تو ذریعہً مساحتہً اویشیاء قابل مساحتہً ہوتی ہی سیریلر سیریلر کہ  
 درذاتیات میں سو بین تو درذاتیات کو اچھے وسیلے سے قول سکتے ہیں القصدہ حرکات کائناتہً ہی پائش کرنا اور اثبات  
 کو لیے دلیل کا اس ہے کہ زمانہ بھی از قسم حرکات ہے اور یہ احساس زمانہ جو ہر کسی کو حاصل ہے  
 اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے اور یہ حرکت وجودی اور رہے ہے کہ ایک  
 متحرک اور ایک متحرک ہے اسی میں بنی ذات میں شائبہ حرکت وجودی نہیں دیکھتے  
 جاری طرح اور نکا وجود متحدہً اور حادثہً نہیں درنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے علاوہ  
 یہ بات ہون بھی ظاہر ہے کہ حرکت وجودی میں متحرک فیہ تو خود وجودی ہو گا اگر اودکی

ذات میں حرکت وجودی ہو تو یوں کہو وجود کے لیے اور وجود سے ہوا اسکو وہی اجماع تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی کے لیے اور گرمی اور سردی کے لیے اور سردی اور نور کے لیے اور نور تسلیم کر سکتا ہے غرض متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکت وجودی ممکن ہی نہیں رہتا مگر اسکی جانب سے اگر قبل حرکت مذکور حرکت وجودی کو تسلیم کیجیے تو قطع نظر تسلسل مذکور وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا سو اسکو وہی اجماع تسلیم کر سکتا ہے جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کہہ سکے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد دیکھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ قائل رہے کہ اس عالم کی موجودات میں حرکت وجودی موجود ہے بلکہ اس حرکت پر ہی اس عالم کے وجود کی بناء ہے چنانچہ ناظر فہیم کو مضامین سابقہ اس باب کے سمجھنے کے لیے کافی ہیں اور سو اس کے توضیح انتشار اللہ اور ہوتی جاتی ہے مگر چونکہ ہر حرکت کے لیے قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے یہاں بھی قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسی چاہیں جہاں خلی اندر حرکت وجودی نہ ہو نہ قبل وجود اشیا و اول اشیا کا وجود اور قبل حرکت وجودی وہی حرکت وجودی مانتی لازم ہوگی حساب کوئی قائل تسلیم نہیں کر سکتا مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکت وجودی نہ ہوگی تو بچہ خواہ مخواہ انکی ذات میں قرار وثبات ماننا پڑے گا اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑیگا ایسے کہ انکی ذات میں بھی اگر کوئی تجدید یعنی حرکت وجودی ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے ہوں تو ان کا وجود بھی خانہ زاد نہ ہو سنا ہر معنی کسی معطی کی عطا ہو جس کے ایجاد سے موجود ہو گئی ایجاد نہ کرتا تو موجود نہ ہوتے سو اسمین اول نوبہ دشواری کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئیگا دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوتا ہے اس صورت میں حرکت وجودی سے پہلے حرکت وجودی نکلی گی چوتھے یہ بات ہر ایک قائل کیا جاوے گی کہ نزدیک واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لیے کوئی نہ کوئی دینے والا ہوتا ہے اس صورت میں وہ بھی غلط ہو جائیگی کیونکہ اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدید

پہلے جب تجد و لازم آیا تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجد و بین بھی یہی بات ہوگی کہ اول  
 سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجد و جو اور اس سلسلہ میں یہ سلسلہ ملا پہلے سے وجہ اسے بغیر  
 یہ سلسلہ ملا یعنی تسلسلہ مقرر لازم آیا تو عطاؤن کا ایسا سلسلہ نکلا جس کے لیے کوئی اصلی  
 دینے والا نہیں اگر ہین تو نہ ہا ہی چیز کی اور وں کو مستعار دینے والے ہین تینے  
 جیسی رات کو نہ ہین ہین نور عطا و مقرر ہوتا ہے اور مقرر ہین عطا کو انتخاب ایسی ہی در صورت  
 مقررہ اسے بغیر النہایت ایسے سلسلے کا ماننا پڑیگا جس میں مستعار چیز کا استعارہ ہوتا چلا جائے گا  
 ایسے کہ عطا اوی چیز کو کیا کرتے ہین جو اول اپنے پاس ہوتی ہے پھر جب اپنے پاس ہی  
 وجود مستعار ہو خانہ زاد نہ ہوتا اگر اور وں کی داد و ہش کی توبہ آئیگی تو اوہ ہین سے  
 دینے کی توبہ آئیگی بالجملة یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شے کے لیے کوئی معطی ہو ایسے تسلسل  
 ہینے مراتب عارہ کا غیر محد و ہونا بھی باطل ہو گا گوئی حد ذاتہ غیر محد و اور غیر متناہی ہونا  
 باطل نہ ممکن ہو بلکہ غیر سے دیکھیے تو ہر محد و کے لیے اول ایک غیر محد و ضروری ہے  
 ورنہ تجد یہ کسی ہوگی اور ہر مفید کے لیے ایک مطلق واجب ہے ورنہ تفہید کسی کر و گی۔  
 غرض تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ نہ ہین آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ  
 کہ غیر متناہی اور غیر محد و کا وجود محال ہے ممکن نہیں اگر باعث بطلان تسلسل بطلان  
 لاتناہی ہوتا تو وجود کا غیر محد و ہونا جسکو خالق کی مدد سے ہم بدلائل قطعیہ ثابت  
 کرتے ہین ہرگز ممکن نہ ہوتا یہ جائیکہ ضروری ہے ہذا القیاس معلومات خداوندی  
 کی لاتناہی جسکو تمام عقلائے تسلیم کر لیا ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتے اور زمانے کی ازلیت  
 اور ابدیہ کا کوئی قائل نام نہ لیتا حالانکہ حکماء یونان سب کے سب اس کی ازلیت اور  
 ابدیہ دونوں کے قائل ہین گو بعد غور اور وجہ سے زمانہ کی ازلیت باطل ہو چکا ہے  
 نظراں اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے بالجملة اگر لاتناہی اور غیر محد و ہونا ثابت  
 محال نہ ہوتا تو کوئی قائل اسکو ہرگز ہرگز بخیر نہ کرنا چاہیگا اسبقہ مدائق کثیرہ ہین ایک

اس کے بطلان سے



جماعت کثیر یا لاتفاق مان لیتی اسلئے کہ جو وصف خاصہ زرا ہو تا ہے جیسے ذہن سے خارج  
 اُس سے جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا اسلئے کہ جب وصف  
 مذکور عطا وغیرہ ان خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہو گا یا بذات خود موجود ہو گا یہ تو ممکن  
 نہیں کہ وصف ہو کر بذات خود موجود ہو کیونکہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے  
 ورنہ وصف کتنا غلط اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذات خود موجود ہوگی اُس کو ہر طرح استغنا  
 حاصل ہو گا کسی قسم کی امتیاح کسی کی طشت اُس کو نونگی ورنہ اُس کا بذات خود موجود  
 ہونا غلط ہو گا آخر بذات خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا  
 کسی بات میں حاجۃ نہوا اسلئے جو نونوی کتنا پڑ گیا کہ وصف مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنے موصوف کا  
 معلول ہے اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کس طرح جدا نہیں ہو سکتا اور اگر  
 اوصاف مذکورہ اور ان کے موصوفات میں یہ ارتباط ہو ا کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتا تو یہ تو یہ ہو سکتا  
 کہ ایک نہ ہن ہن جائے اور دوسرا باہر رہ جائے اور اگر یہ خیال ہو کہ ذہن میں کوئی شے بذات خود نہیں جاتی انکی تاثیر  
 اُس کا عکس نہ ہن میں جاوے گرتا ہے سو کیا عجیب ہے کہ در ذہن کی اصل میں ارتباط ہو  
 حکوس میں ارتباط ہو مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلم ذہن ہی جیسی موصوفات معلوم  
 ہوتی ہیں ایسے ہی اوصاف ہی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینہ  
 میں منعکس ہوتے ہیں آوازیں اور خوش بو میں آئینہ میں منعکس نہیں ہوتی ذہن میں  
 بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا بلکہ تمام  
 معلومات کے لیے خالق کن فیکون نے ایک بھی ذہن بنایا ہے جس کو کوئی عقل کہتا ہے کوئی  
 قوۃ علمی نام رکھتا ہے یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لیے آنکھیں ہیں آوازوں کے لیے کان  
 موصوفات کے لیے مثلاً ذہن ہے تو اوصاف کے لیے کچھ اور مگر جب اوصاف موصوفات  
 سب کے سب یا اس سے ذہن سے معلوم ہوتے ہیں اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ  
 معلوم کا عکس نہ ہن میں آجائے تو بالضرورت مثل انعکاس آئینہ تقابل کی ضرورت ہوگی

وصف خاصہ زرا ہو تا ہے جیسے ذہن سے خارج  
 جدا نہیں ہوتا ایسے ہی ذہن میں بھی اُس سے جدا نہیں ہوتا  
 اسلئے کہ جب وصف

تینے جیسے آئینہ اور عکس جن انکس کے لیے قابل بینا آئنا سائنس اور سب اس کی  
 وقت انکس ذہن اور معلومات میں قابل ضرورت ہو گا مگر یہ بھی نہ ہر سبب سے  
 اور وقت نماز اور میں ارتباط ایسا ہے کہ بدائی ہوتی ہی زمین نور وقت قابل بھی  
 اوصاف مذکورہ اپنی موصوفات کے ساتھ ہونگے اور جوہر قوم نمایاں ذہن اور انکس  
 بھی لازم آئے گا۔ یہ کہ اصل ہو گا کہ موصوفات کے علم سے انکس علم اور موصوفات کے  
 تصور سے انکس تصور جدا نہیں ہو سکتا اس صورت میں اگر لائٹ ای اور غیر محدود ہونا  
 بذات خود محال ہو تو یہ سننے ہوں کہ استعمال اور بلان لائٹ ای اور اطلاع اور عدم تحدید  
 وحدت ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں کج فہم مذکور لائٹ ای کے تصور کے ساتھ  
 ساتھ اس کے استعمال کا تصور ہو گا جو وسیلہ دلائل استحضار کی حاجت ہو گی جو انتظام کی  
 جائز کثیر کو، جو کچھ ہمیشہ لائٹ ای کے تصور کا اتفاق رہا ہر اس کے استعمال کا کبھی تصور نہ  
 اور اس کے بلان کی اصلا اطلاع ہوئی علاوہ برین یہ بات تو خود واجب التیاسم ہے  
 کہ ہر محدود کے لیے اول ایک غیر محدود واجب ہے چنانچہ اسی بنا پر یہ مفید کے لیے ایک سلطان  
 کی ضرورت پڑی ایسے کہ جو اس ضرورت کی وجہ سے کہ تحدید کے لیے خارج از احاطہ  
 تحدید از قسم داخل احاطہ تحدید ہو و ضرورت ہے درغیر سننے ہوں کہ فعل تحدید کے لیے باوجود  
 وقوع کوئی فعل نہیں جس پر تحدید کو واقع کیسے اور مفعول تحدید قرار دیجیے اور ظاہر ہے  
 کہ مفید میں بھی تحدید ہوتی ہے مگر جو وقت مفید کے لیے ضرورت سلطان یا مفید سے تحدید  
 ہوئی تو بیشک ہر تنہا ہی کے لیے قبل تنہا ہی ایک غیر تنہا ہی چاہیے جس میں تحدید کے  
 جاری کرنے کے سبب ایک تنہا ہی اور محدود حاصل ہو جائے اس صورت میں اگر کوئی  
 بعد غیر تنہا ہی تسلیم کر لیا جائے جیسے مثلاً یہ غلابو زمین آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے  
 اور ملکایہ یونان میں سے اثرائتین اسکو بعد منظور اور حکمایہ اہل اسلام میں سے  
 شہیدین اسکو بعد موہم کہتے ہیں اور ملکان اجسام ان دونوں کے نزدیک ایسا

نام ہے تو در صورت تسلیم قول حکماء مذکورین اگر بعد مذکور کو غیر متناہی کیسے تو گو حکماء  
 مذکورین اسکی لاتناہی کو تسلیم ہی نہ کرتے ہوں مگر بقضائے قاعدہ مذکورہ یہ بات مطابق  
 عقل انی رہیگی اور اجسام محدود کے محدود ہونے کے یہ منسے ہونگے کہ یہ اجسام بعد  
 غیر متناہی میں سے استقدر بعد میں سمائی ہوئی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بعد مذکور  
 کو کتنی ہی دور تک تصور کرو مگر پھر بھی عقل حقیقہ بین کو اور بھی آگے تصور کرنے کی  
 گنجائش باقی رہتی ہے اور ہر شکل کو جسقدر چاہو بڑا کر کے تصور کرنا ممکن ہوتا کیونکہ عقل  
 کا کام ایجاد معلومات نہیں اخبار معلومات ہے اگر بعد غیر متناہی نہیں متناہی ہے تو عقل  
 کی یہ مجال تھی اسکی حقیقہ کو بدل دیتے اور متناہی کو وقت غیر متناہی کر دکھلاستے  
 باقی رہنا اشکال کا بڑا چھوٹا کر لینا اگر نقل و ذہن کا کام سمجھیں اور اسوجہ سے عقل  
 کی طرف تہمت ایجاد معلومات رکھیں تو اس وہم کی مدافعت کے لیے یہ گزارش ہے کہ شکل  
 کیفیت نام ہی کہتے نام نہیں جو بڑی چھوٹائی کا دسم قابل لحاظ ہوشہر اس معنای  
 ہے نینے شکل حقیقہ میں ایک حامل تحدید ہوتی ہے اگر شکل سطح ہے تو یہ منسے ہیں کہ ایک  
 خط یا دو خط یا تین یا چار یا پانچ خطوں کے احاطے میں مثلاً سطح محدود ذاتی ہوتی ہے  
 دائرہ میں مثلاً ایک خط اور اسی طرح شکل میں دو خط اور مثلث میں تین مربع میں چار  
 محسوس میں پانچ خط محیط ہیں اے ہذا القیاس مسدس سبع وغیرہ کو خیال کر لو اسطر  
 اجسام کی تحدیدات کو خیال فرمائیے اور سو اجسام و سطوح اور اقسام وجود کی تحدیدات  
 کو لحاظ فرمائیے جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سینے جیسے ذی شکل میں تحدید واقع  
 ہوئی اسطرحد خود اشکال میں تحدید تصور نہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئی  
 محدود پر اس نام کا بولنا روا ہے جو قبل تحدید روا تھا بعد تحدید دائرہ و مثلث  
 سطح محدود کو ویسی ہی سطح کہے جاتے ہیں جیسے قبل تحدید مذکور یہ نام اسپر بولا  
 جاتا تھا اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نام سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہو گیا

بلکہ اسی نام کا بولا جاتا ضرور ہے ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں مگر  
ظاہر ہے کہ خط مستقیم کو اگر قطع کر لیں اور دو یا تین نو سین بنالین تو پھر مائل قطع  
لینے تو سون کو دائرہ و تین کہہ سکتے مثلاً ۱۱ التباس مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر محدود  
عظیمہ کر لیں تو پھر مثلث مربع نہیں کہہ سکتے اگر اشکال مذکور بنجیہ کیات ہوتے  
تو بنیک قابل تقسیم ہوتے ہیں بعد قطع نام سابقہ پر سور سابقہ بولا جاتا مگر جب اشکال  
مذکورہ قابل تقسیم نہ ہوں تو بڑا ہونا چھوٹا ہونا بھی تصور نہوا ورنہ تقسیم مذکور بالضرور  
لازم آئیگی اور بڑی چیز کی قطع کے بعد چھوٹی چھوٹی اسی قسم کی چیزیں بنالین گے  
الحاصل اشکال بذات خود موصوفہ ہوتا ہے وکافی نہیں و شکل کی کوتاہی وکافی  
اور کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے وہی بڑا ہوتا ہے وہی چھوٹا ہوتا ہے ہنہ پڑتہ قد فی شکل سے  
اوسکا محدود ہوتا ہے اوسکی کوتاہی پر نسبت محدود وکافی یا غیر محدود کے شاہد ہے  
اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کفافی ہی خواص کیات میں سے ہے ہاں شکل بذات  
خود ان باتوں سے بغیر ہے الغرض وہ شکل بڑا ہو یا چھوٹا ہو شکل واحد لائق ہو سکتی ہے  
چنانچہ روپیہ کی سطح پر جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے ملکہ وکوریہ کی شکل کا  
منقش ہونا اور اوسکا اوسکی تصویر ہونا ہے اسیات پر شاہد کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل  
ہر پنج واحد ہے ورنہ ہم ہرگز نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ یہ ملکہ کی  
شکل ہے اور نہ ہر شکل ملکہ کی تفصیل کے سمجھ لینے کا باعث ہو اگر تائینہ کوتاہی اور  
کفافی اگر اشکال کے حق میں اوصاف ذاتی ہیں خانہ زاد ہونی تو بیشک بڑی شکل  
اور ہوتی اور چھوٹی شکل اور ہوتی اور یہ تصور ہونا ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز  
ملکن نہوتا اس صورتہ میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا کسی کو  
چھوٹا بلکہ اونکی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ منہ ہیں کہ کبھی عقل شکل واحد کو بڑی  
نوی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے کبھی چھوٹے کی اگر خود اشکال بذات خود کوتاہ

دکان ہوتی تو ہرگز یہ نصرت ممکن تھا اس صورت میں جو چیز بذات خود چھوٹی یا بڑی  
 ہوگی اور سکو عقل بطور خود نصرت کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا کر سکیگی مان غلطی  
 البتہ ممکن ہے مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں جنہیں دلائل کو دخل نہ ہو غلطی وہ بھی  
 ایک جہان کی جہان کو ممکن نہیں اس صورت میں اگر احتمال غلط فہمی ہے بھی تو ادھر ہی  
 ہے کہ بعد نہ ہو تو تنہا ہی ہو غیر تنہا ہی ہو بلکہ دیدہ بصیرت اور عقل حقیقت شناس کو  
 اسباب غلطی کے سیل کھیل سے پاک صاف کر کے دیکھتے تو بشیادہ مضامین سابقہ میں  
 معلوم ہوتا ہے کہ بعد مذکور بیشک ایک امر واقعی ہے اور وہ بھی غیر تنہا ہی ہے تنہا ہی  
 نہیں کیونکہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو ہرگز قابل  
 انکار نہیں ہوتا بعد مذکور محسوس ہونا تو ظاہر ہے اس پر اسکو شل درز کات احول ایک امر  
 غیر واقعی سمجھنا اگر تھا تو باین نظر تھا کہ در صورت وجود تنہا ہی تو یوں نہیں ہو سکتا کہ  
 اجسام بھی ابھارتے خالی نہیں ابھاد اجسام کو بھی ابھاد ہی کہتے ہیں پھر اس پر جسم میں  
 ایک نئی تحدید موجود ہے اس صورت میں اگر بعد متنازع فیہ محدود اور تنہا ہی ہو انودہ  
 تحدید خاص جو اسکو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذات بعد ہوگی تو جیسے ہر قطرہ میں پانی پانی  
 بننے پانی کی حقیقتہ موجود ہے ایسے ہی چھوٹا بعد ہو یا بڑا جسم کے ساتھ یا جدا بعد پانی بننے  
 حقیقتہ بعد اور ذات بعد ہر جا موجود ہوگی اور اس سبب سے وہ تحدید بطرز خاصین جو  
 اسکی ذات کا مقتضائے ہر جا موجود ہوگی اور اسلئے اجسام مختلف التحدیدات ہیں وہ  
 تحدید موجود ہوگی اور اجتماع المتناہیین اور اجتماع المتباہیین لازم آئے گا کیونکہ  
 تحدیدات مختلف بیشک باہم مختلف ہیں اور غیر تنہا ہی یوں نہیں ہو سکتا کہ بعد غیر تنہا ہی  
 خود متفق الوجود اور محال ہے مگر جب غیر تنہا ہی کا استحالة ہی غلط ہو گیا تو پھر بعد مجرب و  
 مذکور کے غیر تنہا ہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے بلکہ مقتضائے تقریر تحدیدات اجسام  
 محدودہ کے لیے ایک غیر تنہا ہی ضرورت تھا اگر بعد مجرب و کو تسلیم نہ کیے تو پھر اس تحدید کی

درستی کی کیا صورت ہوگی اقلقہ بعد اجسام محدودہ بعد تنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوگا  
 اجسام کے ساتھ وہ بعد اسی طرح لاحق معلوم ہوتا ہے جیسی امرکہ کشتی یا نشین کے  
 ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے بعد اجسام غیر بعد مجرور نہیں جو دو بعد وں کے حلول کا احتمال  
 ہے مانع تسلیم بعد مجرور ہو سکے بلکہ وہ ایک ہی بعد ہے کبھی جدا لگا ہوا مشہود ہوتا ہے کبھی  
 اجسام کے ساتھ ملحوظ ہوتا ہے ورنہ خود اجسام کی حقیقہ کو ٹٹولے تو بعد کا نام و نشان نہیں  
 اجزا و غیر منقسمہ کسی قدر بعد میں اکٹتی ہو کر ہم کہلاتے ہیں اتصال مشہود بعد مجرور کے عطا  
 اور اقتراف اجزا جو وقت تقسیم نظر آتا ہے وہ اجزا و غیر منقسمہ کی بدولت ہو ورنہ اتصال مذکور  
 اصلی اور خانہ زاد ہوتا تو جیسے بعد مجرور تنازع فیہ میں اوسکا زوال محال نظر آتا ہے  
 ایسی ہی اجسام میں بھی اوسکا زوال یعنی انقسام کے وقت انفراج اور انقطاع محال  
 ہوتا کہ چونکہ اوصاف خانہ زاد قابل زوال نہیں ہوتے چنانچہ کمالات و قرات ظاہر ہو چکا ہے  
 احکام ہندسی مثل احکام کرات و مکعبیات و مخروطات و غیرہ مجسمات اور احکام دو ابر و  
 مثلثات و مربعات و غیرہ مسطحات سب اسی اتصال بعدی تک رہتے ہیں خود اجسام  
 غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے اور اسیلے دلائل ہندسی کو اسیلے سے اجزا و غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا  
 ایسا ہے جیسا بوسیلہ حرارتہ خارجی پانی کے بروودہ ذاتی کو باطل سمجھنا خلاصہ تقریر یہ ہے  
 کہ پانی کی حرارتہ جو آگ کا فیض ہوتا ہے مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی اور پرچی اور پرچی  
 ہے یہی وجہ ہے کہ آب گرم بھی آگ کے ٹھیلانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں اگر حرارت  
 آب گرم مزبہ ذات تک بھونچ جانی تو پھر آگ کے کچھ جانے کے یہ منے غصے کہ حرارتہ سے حرارتہ  
 زائل ہو گئی اسیلے کہ بجینے میں حرارتہ ہی جاتی رہتی ہے اصل حسیہ نہیں جاتی اور ظاہر  
 کہ حرارتہ سے حرارتہ کا زوال متصور نہیں اگر متصور ہے تو اور زنی متصور ہے رہا پانی کا  
 سیلان یعنی بہنا اور بہنا اوسکو فریل حرارتہ کیسے تو لازم یہ تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان  
 ہوا کرتا آگ میں باوجود سیلان حرارتہ کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان آگ کو

بہا ہندسی ہندسی ہندسی

بہا ہندسی

بہا ہندسی

بہا ہندسی

عطر کا دینا خود اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے کہ سیلان قریل حرارت نہیں ہو سکتا  
 ہو ہنوپانی کے مرتبہ ذات کی برودہ ہو جو بیشک بوجہ مخالفت ذاتی حرارت کے ازالہ بقدر مقدار  
 کر سکتی ہے علاوہ برین برودہ آب ذاتی ہے چنانچہ چوٹھے سے اوتارنے کے بعد خود بخود  
 بے استقامت غیر پانی ٹھنڈا ہو جاتا اس بات کے سمجھنے کے لیے کافی ہے ورنہ جیسے حرارت کے لیے  
 آگ سے الٹا کچھ ذاتی ہے برودہ کے لیے کسی اور سے الٹا کی توتہ آتی بالکلہ اوصاف مخالفہ  
 کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں نہ اُن کے زوال کا احتمال ہوتا ہے اُن کے حصول میں نقطہ  
 ذات موصوف ہی کافی ہوتی ہے اور وں سے استقامت کی ضرورت نہیں پڑتی ایسے  
 یہ نہیں ہو سکتا کہ آب کی برودت طبعاً ازل ہو جائے اور نہ ہو سکے کہ حرارت آتش آب  
 کے مرتبہ ذات تک پہنچ جائے ورنہ قطع نظر اجتماع المتضدین اوصاف مرتبہ ذات یعنی  
 صفات دائمہ کے حصول میں اور وں سے استقامت کی ضرورت ہو مگر یہ ہے تو پھر طبلمان  
 برودہ مذکور کی کوئی صورت نہیں مگر جیسے یہاں حرارت عارضہ مرتبہ ذات تک نہیں  
 پہنچ سکتی اور اسوجہ سے برودہ طبعاً اوکھین حالت حرارت میں موجود کہنا پڑتا ہے  
 باطل نہیں کہہ سکتے ایسی ہی اتصال خارجی جو بوجہ بعد اجزاء غیر منقسمہ پر عارض ہو جائے  
 مرتبہ ذات تک نہ پہنچے گا اور اسوجہ سے اس انفصال طبعاً و خدا ازاد کو جو احسن  
 مذکورہ کو حاصل ہے عین حالت اتصال میں مانتا پڑے گا باطل نہ کہہ سکیں گے اور اتصال  
 مذکور مرتبہ ذات تک نہ پہنچا تو احکام و لوازم اتصال مذکور بدرجہ اولیٰ مرتبہ ذات اجزاء  
 تک نہ پہنچے گی اس صورت میں یہ کہنا بیشک ایک مغالطہ ہو گا کہ زلویہ قائمہ کے احکام  
 میں سے یہ ہے کہ وتر کا مربع و دون سا قون کے مربع کے برابر ہو پھر در صورتیکہ دون  
 ساقین و ش و شل جزوی ہوں تو لازم یوں ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد استفادہ ہو کہ  
 دوسو کا جز ہو تا کہ اوس کا مربع یعنی دوسو و دون سا قون کے مربع کی جو ہر ایک سو  
 برابر ہو حالانکہ دوسو کے لیے کوئی جز صحیح نہیں اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملائیے تو اول

یہ دشواری ہے کہ جسے او غیر منقسم کے اقسام لازم آئے گا اور کسی جزو کو غیر منقسم  
منقسم ہونا لازم آجائے گا دوسری یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکسر کا  
بعد و بعد و صحیح نہیں ہو سکتا جو دوسو کو کسی عدد و صحیح مع الکسر کا  
بعد و کہیں الغرض دوسو کے لیے کوئی جزو نہیں اور مواضع حکم زاد یہ قائمہ مذکور ہو گیا  
اور سکا کوئی جزو ہو گا کہ انہ القیاس اور استدالات کو خیال فرمائیے وہ منافطہ  
ہوئی کہ زاد یہ ایک شکل بعد متصل ہے مرتبہ ذات اجزاء میں اس شکل کا ہونا دیکھا ہی ہے  
جیسا مرتبہ ذات آب میں حرارۃ کا ہونا و مان اگر حرارۃ کو مرتبہ ذات رسائی نہیں تو  
ہاں بھی شکل زاد یہ کو مرتبہ ذات نمک رسائی نہیں چنانچہ یون بھی ظاہر ہے کہ شکل  
مذکور اجزاء کے مرتبہ ذات میں نہیں فقط بعد ہی نمک رہتی ہے بلکہ بعد متصل میں بھی  
مرتبہ خارجی ہی میں سمجھنی چاہیے ورنہ ذات بعد سے یہ شکل بعدی نہیں ہو سکتی سارے  
بعد کے بھی شکل ہوئی اور قطعات بعد کے بھی شکل ہوئی اس صورت میں احکام  
شکل مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے کہیں دور جا پڑی کیونکہ شکل مذکور مرتبہ ذات بعد سے  
خارج ٹھہری اور بعد مذکور مرتبہ ذات اجزاء سے خارج ٹھہرا تو پھر احکام شکل اگر مرتبہ ذات  
جا پڑ نہیں تو حرارۃ خارجی کو مرتبہ ذات آب نمک جانے سے کون مانع ہے و مان تو مقدر  
پایا بھی نہیں جاتا بلکہ یون کیسے میسے پانی اور ہوا قابل حرارۃ آتش ہیں اور آتش چراغ  
شکل مخل ہو جانے اور نتیجہ جانے کے قابل ہے مگر یون نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی شکل  
ہو جانے اور نتیجہ جانے کے قابل ہیں ایسے ہی اجزاء و اتصال بعد کے قابل ہیں جو وصف  
بعد ہے اور بعد اشکال مذکورہ کا قابل ہے مگر یون نہیں کہہ سکتے کہ اجزاء مذکورہ بھی  
اشکال مذکورہ کے لیے قابل ہیں چنانچہ ظاہر ہے اگر اجزاء میں یہ قانیہ ہو تو ہر فرد میں  
اور ہر طرح سے ہو بعد سے بعد ہو نہ جب ہو اور اگلے ہون جب ہو گا ہذا القیاس  
محل سکون اور مسافت حرکات بھی ہی بعد فرد ہوتا ہے سکون مکانی ایک مکان میں



قرار کو کہتے ہیں اور حرکت مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعے سے اجزاء غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مثالہ ہی سمجھیے اسلئے کہ حرکت کے ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے اس صورت میں احکام مسافت اور احکام متحرک جدا جدا ہونگے ورنہ لازم آئی دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں اور دونوں ہی سے مسافت ہوں اور یہ بات ایسی ہے جیسے فرض کیجیے ضرب واحد ہو اور پھر زید و عمرو دونوں ہی ضرب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں یا زید اور وقت زد و کوب و دونوں ہی ضرب ہوں اور دونوں ہی طرف زد و کوب ہوں القصہ مسافت طرف حرکت ہوتی ہے اُسکو متحرک نہیں کہہ سکتے اسلئے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اُسکے لیے کوئی اور مسافت نہ ہو یعنی وہ مسافت بذات خود مسافت ہو ایسی نہ جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہیں ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا کیونکہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا ایک امر مستحکم و ثابتہ نہ ہو گا نہ زائد نہ اولیٰ مگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذات خود ساکن ہو حرکت اُسکو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اُسکو متحرک کہہ سکیں مان بطور طریقہ تعلق حرکت کا مضائقہ نہیں بلکہ اسکا امکان ضرور ہے ورنہ مسافت ہی کیوں کہیے سو یہ بات بعد مذکور میں بالیقین موجود ہے اُسکی طرف تصور حرکت بھی نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ حرکت ہو اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکتا واجب التسلیم ہے ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ ہوگی یہ بات مقرر ہو چکی تو اُسکو بھی مثالہ ہی سمجھو کہ چکی کی حرکت میں مثلاً کنار و نکمی جانب حرکت متزلزل ہوتی ہے اور کپلی کی جانب بطی یعنی کم اس صورت میں کنار و نکمی طرف سے اگر بمقدار ایک حصہ غیر منقسم کے حرکت ہوگی تو بیچ کی طرف سے اُس سے کم ہونی چاہیے اور نظر ہر قسم کے کمی نے انقسام اجزاء تصور نہیں جس سے اُنکا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے اور وجہ مثالہ ہونے کی یہی ہے کہ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں خود متحرک ہیں

اجزاء غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے اُن کو بھی مثالہ ہی سمجھیے

مسافت حرکت وہ بعد ہے اگر اخیراً غیر منقسمہ خود مسافت حرکت ہوتے تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت  
 بقدر ایک حصہ کے حرکت ہوئی اس وقت بقدر دوسرے حصہ کے حرکت ہوئی انفرق من حرکت کا جزا  
 ہونا چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی چھوٹائی پر موقوف ہے اس لیے کہ حرکت میں ہر دم  
 مسافت حرکت کا ایک فکر متحرک کو عارض رہتا ہے سو جس قدر کھڑے آگے پہنچے مانع مانع  
 اسی قدر مقدار حرکت بڑھتی اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں تار زیادہ ہوتی  
 جائیگی اور مقدار کپڑا بڑھتا جائیگا یا فی زمانہ وہ حرکات کے لیے ایسا ہے جیسا کہ  
 وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لیے یعنی اُس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں وہ ایک  
 خارجی چیز ہے بلکہ یوں کہتے ہیں جس قدر حرکت بڑھتی جائیگی یعنی اجزاء مسافت زیادہ ہونے سے  
 اسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہتے ہیں جس قدر کپڑا بڑھتا جائے  
 اسی قدر اس کے گرگت بڑھتی جائیگی مان جیسے کپڑے کو ٹھوک کر ٹپتے ہیں تو بہت سے  
 ناخواری سی گرگت میں سما جاتے ہیں ایسی ہی سرعہ حرکت میں بہت سی افراد مسافت  
 تھوڑے سے زمانے میں آجاتی ہیں الحاصل باینکہ کہ متحرک کو مسافت حرکت بنا لیتے ہیں  
 یہ وہو کا بڑھتا ہے اجزاء متحرک اور ساکن ہونے میں اور مسافت حرکت وہ بعد مجرد ہوتا ہے  
 اور میں انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں اب بقدر ایک حصہ کے حرکت ہوئی اب بقدر دوسرے  
 حرکت ہوئی اور اگر اجزاء کو مسافت مقدار بنا لیجیے تو متحرک مسافت اور ساکن متحرک ہو جائے گا کیونکہ  
 مقدار ہونا مسافت کا کام تھا جو بذات خود ایک مقدار ہے اور اصل مقدار متصل ساکن ہے  
 جس کو کم متصل قرار لڈات کہتے ہیں مہذا اگر یہی انقلاب ہے تو اعداد کے لیے معدودات  
 مقدار ہو جائیں اور زمانے کے لیے حرکات مقدار بن جائیں مگر چونکہ انقلاب ذاتی مقصور  
 نہیں تو یہ بھی مقصور نہیں کہ اجزاء مقدار مسافت نہیں جیسے معدودات مقدار اعداد  
 اور حرکات مقدار زمانہ نہیں ہو سکتیں یا کچھ اجزاء غیر منقسمہ مسافت حرکت نہیں جو فرق  
 نہ دہلو و تیزی و سستی موجب انقسام سمجھا جائے ان ملاقات باہمی البتہ

بواسطہ بعد اجزاء غیر منقسمہ کو پہنچائی اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہہ موجب غلطی ہو گا  
 کہ اگر تین جزو بالفعل باہم متصل ہو گئے تو بیچ کا جزو اگر مانع ملاقات طرفین ہو گا تو باینوجہ  
 کہ دونوں مشورہ ہوا اس سے جدا اور اس سے جدا انقسم لازم آئے گا ورنہ داخل کا اقتدار  
 سر پڑے گا بیچ کے جزو کو کسی ایک میں طرفین سے یا طرفین میں کسی کو بیچ کے جزو میں  
 یا دونوں کو اور تین داخل یا تو تو فقط داخل ہے ورنہ بیچ کے جزو کو دونوں میں داخل  
 سمجھو تو داخل کے ساتھ انقسم بھی مانتا پڑے گا مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ اصل ملاقات  
 فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شے واحد تمامہ ہر ارون نسبتوں کے لیے منسوب  
 اور منسوب ہو سکتی ہے تو یہ شبہہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے تو بیچ کے لیے عرض ہر ارون  
 جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ اونکا ہونا اور سمجھنا دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف  
 ہوتا ہے وہ مضامین از قسم نسبت ہوتے ہیں مثلاً فوقیت تحتیت ابوتہ بنوتہ ملاقات اتصال  
 محبت عداوت زوجیت اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دوجیز اونکا  
 وجود نہ مانا جائے اونکا وجود نہیں ہو سکتا اور جب تک اور دوجیز دن کا تصور کیا جا  
 تا تب تک اونکا تصور نہیں ہو سکتا فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لیے ایک وہ چیز چاہیے  
 جسکو اوپر کہیں دوسرے وہ چیز جسکی نسبت اسکو اوپر کہہ سکیں علیٰ انہذا القیاس تحتیت کو  
 سمجھنے اور ابوتہ کے ہونے اور سمجھنے کے لیے اول وہ شخص چاہیے جسکو اب یعنی باپ کہیں  
 دوسرے وہ شخص جسکی نسبت اسکو باپ کہیں یعنی اسکا بیٹا علیٰ انہذا القیاس بنوتہ کو  
 سمجھنے ایسی ہی ملاقات کے لیے بھی دوجیز دن کی ضرورت ہے ایک تو ملاقات کرنیوالا  
 دوسرا وہ جس سے ملاقات کیجیے اور اس قسم کے مضامین کو نسب اور اضافی کہنے کی  
 یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت اور کسی میں یہ بات پائی ہی نہیں جاتی کہ اسکا وجود اور سمجھنا  
 دو کے وجود اور سمجھنے پر موقوف ہو اسیلئے کہ جتنی مفہومات اور معلومات ہیں اونکی ہی  
 دو قسمیں ہیں ایک تو نسبت دوسرے اطراف نسبت یا فرض کرو وہ مفہومات جنکے ساتھ

کوئی نسبت ہے لاحق نہ وہ مستقیم جنکی طرک کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں ملتی نسبت  
 وہ مستقیم جنکی طرک کسی نسبت کی توجہ سے وہ بھی بذات خود قطع نظر بیستہ لہر  
 نسبت سے اپنی سمجھ میں آئے ہیں اور وہ سے بے نیاز ہوتے ہیں ورنہ یا تو تسلسل لازم  
 آئے یا اور کا اقرار کرنا پڑے یعنی ایک شیء اور دوسری پاس استوار ہوا کے پاس  
 اس سے اور اسکے پاس اس سے سو یہ بات بھی اسی وجہ سے محال ہے کہ کسی مستعار  
 کے لیے اس صورت میں کوئی معنی اور دینے والا نہیں ملتا اور جب سمجھ میں آئے ہیں  
 بے نیازی ہے تو وجود میں پہلے بے نیازی ہوگی کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ہر  
 نہیں مجزے ذہن میں حصول امر خارجی یا انکسار امر خارجی ہوتا ہے یا سائنس  
 و مان پس نہیں آتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات سوائے خالق عالم حقیقہ  
 میں حقائق نسبی ہیں چنانچہ اس مضمون سے کہ حقائق عالم وہ حدود و فاصلہ ہیں  
 اس بات کا تجویزی پتا لگ سکتا ہے مان اتنا فرق ہے کہ کہیں انتساب شدید ہے اور  
 ظاہر کہیں کم ہے اور خفی موقع کمی کو بوجہ کمی احساس نسبت اپنی ہم کے موافق ہے یہ  
 سمجھ کر جو ہر کدینے ہیں ہر حال یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اوس کا وجود اور اوس کا تسلسل  
 یعنی سمجھنا اور دوسرے سمجھنے پر موقوف ہو جس صورت میں ملاقات از قسم نسبت ہو  
 تو اگر یوں کہے کہ جزو متوسط طرفین سے ملا ہو اسے تو یہ معنی ہونگے کہ ایک جزو کے ساتھ  
 دو نسبتیں لاحق ہیں مگر ایک شے کے ساتھ دو نسبت کیا ہر ارون نسبتیں لاحق ہو سکتی  
 ہیں ایک مفہوم ہر ارون مختلف البتہ قضیوں کا منسوب یا منسوب الیہ ہو سکتا ہے  
 ایک شیء پوری پوری ہر ارون نسبتوں کو اٹھا سکتی ہے دیکھیے ایک میں یا تم  
 پوری پوری زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں کسی کے دائرے کسی کے باطن  
 کسی کے آگے کسی کے پیچھے بلکہ بقدر فناک الافلاک کے مثلاً نقطے ہیں اویسی قدر  
 ۱۶ یحییٰ ہیں اویسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں پھر ان نسبتوں میں

غور کیا جائے تو یہ بات غیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجب انقسام نہیں کون نہیں جانتا کہ ہم  
 پورے ہی پورے فوق ہیں اور پوری ہی پوری تحت علیٰ ہذا النہاس اور نسبتوں کو خیال  
 فرمایا جیسے یہ نہیں کہ ہمارا آدم بدن نوزمین سے فوق ہے اور آدم بدن آسمان سے تحت  
 سوار اُٹھن اور کون ایسی بات کہہ سکتا ہے مگر جب یہ بات ہے کہ تعداد اضافات و کثرۃ  
 نسب موجب انقسام نہیں ہوتا تو پھر ملاقات ہی نے کیا تفسیر کی ہے کہ اضافت ہو کر  
 تقاضا انقسام کرے اگر یوں ہو تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصہ فوقیہ و تحتیہ ایک جز پورا کا  
 پورا اس طے فہ سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طے فہ سے بھی ملا ہوا ہو  
 اور مثل مراتب اعداد باوجود عدم انقسام مانع ملاقات طے فہین ہو ہر مرتبہ  
 عدد مراتب سابقہ و لاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا اور خود منقسم بھی نہیں ہوتا اگر  
 انقسام ہو تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں اور باوجود کہ جیسے پانی کے کتنے تھی  
 چھوٹے ٹکڑے کیجیے پانی کہلاتا ہے اجزاء مراتب پر اُن ہی مراتب کا نام اطلاق کیا جائے  
 چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے منقسم ہو جائے تو یہ معنی ہوں کہ سلسلہ عدد  
 میں دو جاز ہیں رہے کسور اُن میں انقسام اعداد نہیں ہوتا انقسام معدومات ہوتا ہے  
 چنانچہ ظاہر ہے الحاصل شبہ ملاقات اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھے اس صورتہ میں خدائے  
 اسباب کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسام مشہودہ اجزاء غیر منقسمہ سے مرکب ہیں پر وہ اجزاء  
 اعداد میں متناہی ہیں بقدر تعداد و تکا انقسام متصور ہے سو اگر کوئی ایسا صمد عظیم  
 اجسام پر واقع ہو جس سے علاقہ باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے جیسا قیامتہ کو بعض  
 مذہب والے کہتے ہیں ہو گا تو بیشک اجزاء غیر منقسمہ تک نوبہ ہو چنچ جائے اگرچہ قیامتہ  
 کا آنا کچھ اسی پر موقوف نہیں اگر قیامتہ فنا لگی کو کہتے ہیں تو وہ تو یوں بھی متصور  
 کہ اجسام کو ریزہ ریزہ نہ کیا جائے بلکہ چراغ گل ہو کر صفحہ ہستی سے مٹتا ہے اسی طرح  
 نقوش کائنات لوح ہستی سے مٹ جائیں اور یہ بات بعد یاد کرنے اسباب کے کہ حقائق

وہ اشکال وجودی ہیں جو نہ ہیں و نہ نہ تازہ و نہ نہ تازہ و نہ نہ تازہ  
 عدم خاصیت بار و وجود پر ایک شکل عارض ہو جاتی ہے جو بین الوجود و عدم کے درمیان  
 فاصل نظر آتی ہے کچھ محال نظر نہیں آتا ایسا کہ اشیاء مینہ کہ امتزاج اور امتزاج و نہ  
 ممکن ہو کہ بین چنانچہ بار یا معروض ہو چکا ہے اس صورت میں اگر اجزاء غیر متکثر  
 ہوں یا علی ہی ہو اور ایسا انداز خود متکثر و اندہ ہی ہوں تب بھی یہ بات خود انہیں  
 ہے کہ آدمی حقیقتہً ایک شکل وجودی ہے نہ تین وجود یا وحدت نامہ تازہ و نہ نہ تازہ  
 وجود سے جدائی محال ہو اور کیا عجب ہے کہ در صورت وجود و اجزاء بھی اول انشا کہ  
 اور امتزاج ہو اور پھر اندام ہو جائے بالکل اجزاء غیر متکثر کے مانتے ہیں کوئی و نہ نہ  
 حرکات و احکامات کی ہندی سب جدا ہی ایک جاتی ہیں معروض احکام مذکور بعد ہی ہر وہ بات خود  
 متکثر اور ہی وجہ کہ ہمیں انفرقہ اخرق متصور ہیں اجزاء ہی کو فیض سوا حق مال مستعار جانتا  
 ایسا کہ ندال کو قابل ہر وہ بات خود ساکن ہو چکا فیض اجزاء میں کون آجاتا ہر وہی وجہ کہ ندال  
 کے قابل ہر وہی ہر طرف سے غیر متناہی ہے اور کیون نہ اگر وہی غیر متناہی نہ  
 تو غیر متناہی اجزاء کی کوئی صورت نہیں ہم بعد و نہ اندی واضح کر چکے ہیں کہ جیسے  
 ہر مفید کے لیے ایک سلطان کی حاجت ہے ایسی ہی ہر متناہی کے لیے ایک غیر متناہی کی  
 ضرورت ہے مگر جب امتزاج و بعد اجسام کو فیض بعد مجر و کیسے تو مجر و غیر متناہی کسی  
 نہ در تمام اجسام متناہیہ کو لاحق ہوگی یہی بعد مجر و ہو گا جسکے سلطان امتزاجی پر کوئی دلیل  
 جمع قائم نہیں اگر ہر وہ معاملے ہیں شملہ اوٹھے ہے کہ اگر کوئی بعد یا دو بعد  
 کسی ایسا جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اس کے پہلو  
 ایک بعد اسی طرف میں غیر متناہی اور امتزاج متناہی میں اس کو برابر اگر ایک کو کسی قدر متناہی  
 متناہی کی طرف سے کچھ پنکھ کو چھین گے کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دو وزن برابر ہی  
 رہے تو مساوی جزو کل کے برابر ہو گیا کیونکہ بعد متکثر بر تمل تحریک اگر اسقدر اور بڑا ہو

وہ اشکال وجودی ہیں جو نہ ہیں و نہ نہ تازہ و نہ نہ تازہ و نہ نہ تازہ

نہ تین کی طرف  
 جلال امتزاجی اجزاء  
 میں ہم آتا ہے

پسندہ اوسکو کہیں ابتدا ہے تو یہ ایک بندہ تھکے اوس قدر بعد کا جزو ہوتا ہے جس میں یہ ہوتی  
 ایسی ہوتی اور وہ بعد غالی اور زیادتی ہے سے دوسری بعد کے دونوں طرف سے  
 برابر متوازن ہو کر غیر متناہی ایک طرف سے برابر اور اب بعد مذکور متوازن الزام  
 بھی اوس کے برابر ہی رہتا تو وہی فراموشی لازم آتی کہ مساوی جزو کے برابر ہو گیا اور  
 اگر جانب غیر متناہی میں مساوات نہ ہوگی کسی بیشی نہ تو متناہی لازم آئیگی اور وجہ ایک  
 متوازن ہونے کی اول نوبت ہے کہ بعد محب و مین گفتگو ہے اوسکو حرکت متوازن ہی نہیں ہوتی  
 اور متقابل حرکت ہے ایسے کہ وہ از قسم مسافہ ہے از قسم حرکت نہیں چنانچہ اسکی نتیجہ سے  
 ہم قانع ہوئے ہیں اور نہ اوس میں کوئی شخص تصور حرکت کر سکتا ہے چنانچہ ظاہر ہے  
 اور سب غیر متناہی کوئی کیون نہ ہو بعد ہو یا نہ بعد اوسکو حرکت متوازن ہی نہیں ہوتی  
 کیونکہ حرکت کے لیے جیسے اول عدم بعد میں وجود چاہیے اور اس لیے اوسکو حادث لازم ہے  
 جانب ماضی میں لانا ہی متصور نہیں چنانچہ اوپر معروض ہو چکا ایسی ہی ہر حرکت کے  
 لیے اول سبب دوم منتہا یعنی وہ جانب سبب کو حرکت ہو ضروری ہے جس سے حرکت  
 کا دونوں جانب میں متناہی ہونا ضروری ہے جیسے حادث کے لیے وجود کا مفید ہونا  
 اور مطلق کا ہونا لازم ہے ورنہ حادث نہ ہو سکتا ہو جائے غرض جیسی حرکت کو جانب  
 ماضی میں متناہی اور ابتدا چاہیے ایسی ہی حرکت کو سبب ایک جانب انتہا ضروری ہے  
 اور کیون نہ ہو حرکت میں ایک جا کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسرے جانب کو طلب کیا جاتا ہے  
 اور وہ متروک اور مطلوب اجزاء مسافہ ہوتے ہیں اس لیے اور کما محدود اور متعین  
 اور قابل اشارہ ہونا ضروری اور نہ محدود و متعین نہ ہونگے تو پھر کیون نہ کہیں گے کہ اوسکو  
 ترک کیا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں جیسے حرکات مستقیمہ کل کو اپنی جاتے  
 حرکت ہوتی ہے اور ذیل مذکور میں انہیں حرکات امینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے مثلاً  
 حرکت وضعی جیسے بجلی کی حرکت مثلاً یہ نہیں کہ کل اپنے مقام میں قائم رہے اجزاء کو اپنا اپنے

یہ ان طریق

مقامات سے حرکت ہو چنانچہ ظاہر ہے اس لیے ایسی حرکات میں جھکو اپنی کیسے کل کے لیے  
ایک متروک متعین چاہیے اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے متناہی اور انتہا متصور نہیں  
بالجملہ تجویز حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلہ متحرک متناہی سے غیر متناہی نہیں۔  
اس صورت میں خود دعوت کی دلیل بنالیا متحرک کہنا گویا یون ہی کہنا ہے کہ یہ متناہی  
ہے اور اگر حرکت مذکورہ بلکہ مسلسلوں کی سبداؤں میں تفاوت فرض کر کے دو فوٹو  
غیر متناہی مانے اور پھر ذہن میں تطبیق دینی شروع کیجیے تو اسی سے لاتناہی کو کچھ  
مفسرہ نہیں کیونکہ تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے اور حرکت کے لیے زمانہ و کار اور زمانہ متناہی  
میں غیر متناہی مسافت پر تمام حرکت متصور نہیں جو تمام غیر متناہی کی تطبیق کر جائیں اور  
جانب غیر متناہی میں کمی بستی نکالیں بلکہ کی مٹی اور ہر ہلکی اور اسطرت اور اسطرت  
توجہ لاتناہی گویا مسافات ہی رہیگی اور اوہر سے ایک سلسلہ کم ایک زیادہ ہو جائیگا  
دوسرا معاملہ ابطال لاتناہی کا سینے اگر کسی زاویہ کی ساقین و زکی جانب غیر متناہی  
ہوں تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا وجہ اسکی یہ ہے کہ چون ساقین بڑھتی ہیں اتنا  
وتر بھی بڑھتا جاتا ہے سو اگر ساقین غیر متناہی ہو گئی تو وتر بھی غیر متناہی ہی ہوگا  
مگر اسکے ساتھ بھی دو فون ساقوں کے بیچ میں محصور بھی ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے  
کہ غیر متناہی محصور نہیں ہو سکتا ہے اور جو محصور ہوتا ہے وہ غیر متناہی نہیں ہوتا  
متناہی ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود بعد غیر متناہی ہی کوئی چیز نہیں درم  
پہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی اور وجہ اس دلیل معاملہ ہونے کی اول قویہ ہے کہ غیر متناہی  
متناہی ساقوں میں محصور نہیں ہو سکتا ورنہ اسکا متناہی ہونا بیشک لازم آئے گا  
اور اگر حاضر ہی غیر متناہی ہی ہو تو اسکے بطلان کی کیا دلیل اور یہ ایسی بات ہے  
کہ بعد متناہی میں اجزاء و غیر متقسمہ غیر متناہی نہیں آسکتی پر بعد غیر متناہی میں اجزاء  
غیر متناہیہ کہ آجانا ہرگز مندرج نہیں بایں کو ظہر غیر متناہی میں منظر و ت بھی

اظہار  
بے متناہی  
بے متناہی  
بے متناہی

زمانہ  
سکلی کا



غیر متناہی آسکتا ہے پر متناہی فرض میں مفروضہ غیر متناہی نہیں آسکتا ہے مگر جب  
 ایسی وجہ ہوئی کہ جو ہی چیز اپنی سی محدودی میں نہیں آسکتی اور مقدار کبر مسافہ  
 وغیرہ میں نہیں آسکتی تو حصہ میں بھی یہی سمجھئے کہ متناہی حاضر غیر متناہی نہیں ہو سکتا  
 پر غیر متناہی اگر حاضر غیر متناہی ہو جائے تو کیا گناہ ہے اس کا حاصل ہی ہے کہ غیر متناہی  
 بعد غیر متناہی میں آگیا اور تو غیر متناہی مسافہ غیر متناہی میں سما گیا دوسری  
 جیسے تصور ہو نا خواص متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے حاضر ہو نا بھی اتنا ہی خواص  
 میں سے سمجھئے بلکہ محصور ہونا اگر غیر متناہی کے خواص میں سے ہو گا تو حاضر ہو نا پہلے اوسکے  
 خواص میں سے ہو گا و بعد اسکی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اسکے یہ  
 منہ ہیں کہ آفتاب کے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا آفتاب اسباب میں فاعل ہوا  
 زمین اسباب میں اوسکی مفعول ایسی ہی حصہ میں بھی سمجھئے حاضر فاعل تصور مفعول ہے  
 سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہو گئی تو آفتاب میں پہلے ہونگے ایسی ہی اگر کوئی  
 بات بوجہ حصہ محصور میں ہوگی تو حاضر میں پہلے ہوگی اگر حضور یہ صفات و خواص متناہی  
 میں سے ہے تو حاضر یہ پہلے اوسکے خواص میں سے ہوگی غرض یہاں بھی مثل دلیل اول  
 درپردہ بذریعہ فرض خواص متناہی پاک فخر کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی  
 کہے جاتے ہیں اوسکے بعد دلیل پیش کرتے ہیں خواص متناہی سے منزه کر کے اگر کوئی  
 دلیل لائیں تو جانیں تیسرا مغالطہ ابطال لا متناہی کا سینے اگر کوئی بعد یا ذوال بعد غیر متناہی  
 ہو تو اوس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اوسکے برابر ایک اور خط محدود و متناہی  
 خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے پھر خط محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر  
 دوسری طرف سے بعد غیر متناہی کی طرف کو چکر دین تو ذرا سے جھکنے میں اوسکی  
 متوازی جاتی رہیگی اور اوپر کو جھکنے ہی بیشک خط متحرک کا چکر کی طرف کا نقطہ خط  
 غیر متناہی کی کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اوس نقطہ پر دونوں خط تقاطع

کر سکتے ہر میں نقطہ پر نقطہ محدود کا آتنا سا نام کا اوس سے پہلے جس قدر نقطہ ہو سکتے  
 اوس سے پہلے اون سب سے آتنا سا نام ضرور ہے مگر چونکہ اوس طرف لانا ہی ہے تو  
 ہر کو غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے جیسے تقابل حاصل ہوا جب تک حاصل نہ کیا کہ  
 اس قدر زمانہ قلیل میں جو نقطہ مذکور کے اونسے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت  
 غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی اور از زمانہ کیون نہو مسافت  
 غیر متناہیہ منتقل نہیں ہو سکتی یہ جائیکہ اس قدر قلیل المسد از زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن  
 ہی تھی اس قدر مسافت نے کیجائی اور وہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت  
 اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق ہوتے ہیں جہاں جہاں حرکت ہوگی وہاں وہاں مسافت  
 بھی ہوگی اور زمانہ بھی ہوگا مگر وہاں تطابق حرکت و مسافت قویہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر و صغیر حرکت  
 کرتا ہو تو اوس کا ہر جزو متحرک ہوتا ہے ایسے ہر جزو کے لیے ایک جہی مسافت یعنی اوس کے  
 مطابق ایک جہاں بعد بھی ہوتا ہے سو ایسی ہی ہر ہر جزو کی حرکت کے لیے ایک جہاں ہی زمانہ  
 درکار ہو گا جس سے سوار جانب ماضی و جانب مستقبل جو نیزہ مشرق و مغرب کے یا یون کو  
 پہنچنے کی دو طرفین ہیں اور طے نہی زمانہ میں انقسم ہونگے یہی نہیں کہ مثل زمانہ  
 ایک بے طول ہی طول ہے اوس میں اور کچھ نہیں ہمارے طے زبر قویہ بات یون ظاہر ہے کہ  
 ہم متتابع تعلقات ارادہ ازلی کو زمانہ کہتے ہیں غرض جسے ہر مصدق کی دو صورتیں ہیں  
 ایک مبنی للفاعل دوسر مبنی للمفعول ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں سو وہ متوج وہ  
 حرکت جو ارادہ میں ہے اگر مبنی للفاعل لیا جائے تو ارادہ ازلی کی یہ کیفیت منجملہ صفات  
 خداوندی ہو جائیگی اور شاید اسی اعتبار ہر طبائع میں لحاظ ہے جو تمام حوادث کو  
 زمانہ کی تسلسلہ منسوب کرتے ہیں مگر یہ ہے تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانہ کو بڑا کہتے ہیں  
 اس صورت میں یہ بت و شتم سب سب خدا کی طرف عالم ہوگا اور اس وقت میں  
 خدا کو دیکھتا جیسا کہتے ہیں اس نام کہتے ہیں میں جانتا ہوں وہ اور اقل فی قیاس

ہوگا اور اگر مبنی للفقول لیا جائے تو پھر ارادے کی یہ کیفیت احوال مخلوقات میں سے ہوگی  
 اور یہی حقیقت زمانہ ہے جسکو متتابع تعلقات ارادہ و ازلی کیسے تو بجا ہے غرض ایک سلسلہ اور  
 سلسلہ تعلقات مذکورہ زمانہ ہوگا اور حکما کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ اونکے نزدیک  
 آن اجسام و حرکات و زمانہ یکے سب متصل واحد ہیں نہ اجسام میں اجزاء و نہ حرکات میں  
 اقتران نہ زمانہ میں آنات پھر اس پر زمانہ مقدار حرکات اس صورتہ میں اگر زمانے میں  
 سوا انقسام طوی اور انقسام نہوگا تو مساوی زمانہ کی حرکات مغربیہ اور بطبیعیہ برابر ہو کر  
 اور یہ تفاوت کمی بیشی قطع مسافت جو بالیقین کمی بیشی اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے لغو و  
 بیکار ہو جائے مان اگر حرکات متصل نہایتے تو البتہ اسیات کے کئے کی گنجائش ہے کہ حرکت  
 بطبیعیہ یعنی ذہنی حرکت میں سکونات رلی ملی ہوئی ہیں مگر در صورتہ اتصال و تساوی وقت  
 یہ تفاوت مسافت بجز ایک تصور نہیں کہ جیسے اوس زاویے کی اوتار مرتبہ جو مرکزہ متحرک  
 ساکن مرکز پر بنا ہو بسبب اوپر سے ہونے کے متفاوت المقدار ہوتی ہیں اور اس پر  
 اگر زاویہ کو بعد مجرود میں تصور کر کے اوتار کو مرکزہ متحرکہ میں فرض کریں تو بوجہ سکون بعد  
 زاویہ تو ساکن رہے گا پھر اوتار بوجہ حرکت کردہ باوجود تفاوت بمقادیر ایک ساتھ زاویہ  
 مذکورہ کے مقابلہ میںگی اور ایک ساتھ نکلیاگی ایسے ہی قطعات زمانہ مختلف المقدار  
 ایک ساتھ آئیں اور ایک ساتھ گزر جائیں اس صورتہ میں یہ معینہ حرکت جو اجزاء  
 زمانہ میں ذاتی ہے باوجود تفاوت مسافت حرکات زمانہ کے مقدار ہونے میں خلل انداز  
 نہوگی مگر یہ ہے تو جیسے زاویہ میں جانب اس محدود و متناہی ہوتی ہے اور پھر اس پر  
 خیال کش سن ساقین الی غیر النہایہ وتر کی بھی لائنہاں متصور ہے ایسی ہی اوس حرکت  
 کو خیال کیجیے جو زاویہ مذکورہ پر منطبق ہو علی ہذا القیاس وہ زمانہ جو حرکت منطبقہ علی الزاویہ  
 پر منطبق ایک جانب سے محدود و متناہی اور محصور ہوگا اور ایک جانب سے غیر محصور  
 اور غیر محدود اور غیر متناہی ہوگا اور وہ اعتراض لازم نہ آئیگا کہ زمانہ متناہی میں

مسافت غیر متناہیہ منقطع ہو گئی الغرض حرکت غیر متناہیہ اور مسافت غیر متناہیہ کے لیے  
مفروضہ دینے پر ہلال لاتنا ہی بین زمانہ غیر متناہی ہی کام آیا ہے مگر چونکہ ہم جانب  
میں واقع ہیں اور یہاں جانب متناہی اور وہ جانب غیر متناہی مثل و تراخیز اور غیر ترا  
اور اوزار باقیم باہم منطبق اور ایک مسافت آئے جاتے ہیں ایسے اس لاتنا ہی کا ہوا  
نہیں ہوتا اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کو یا اکثر اشخاص کو زمانہ قابل  
نہو اور کوئی شخص خاص اس زمانہ محدود میں وہ وہ کام کرے جو اوروں سے  
اور میٹوں میں ہو سکیں اور یہ عقیدہ اہل اسلام کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم  
شب معراج میں تمام آفاق کی سیر کر آئے اور پھر وہ اتنا لمبا چڑھا ہے کہ چنڈ  
بلکہ ہفتون بلکہ میٹوں بلکہ برسوں پر پھیلائیے تو پھیلا یا بجھیا کہ انہی دیر میں  
کاموں کا کر لینا محال ہے غلط فہم ہے اندہ انیاس اور ایسی ہی ایسے افسانے  
کے بزرگوں کے شیطانی روایت بوجہ قلعہ زمانہ و کثرۃ وقائع غلط نہیں ہو سکتے آتہ  
بطلان لاتنا ہی بعد مجرور کوئی دلیل قاطع قائم نہیں فقط مناسبات ہیں جو باوجود  
مستطیل لاتنا ہی معلوم ہوتی ہیں اور ہر متناہی کے لیے ضرورت لاتنی کا ثابت ہو جاتا  
تقریر گذشتہ اور سپر شاپد سے لاتنا ہی بعد مجرور کے لیے موبد کیونکہ اس صورت میں  
ابا و اسام متناہی کے لیے ہی لاتنا ہی معزج اور قسم ہو گی بعد اس سے ہلکا  
ہے لاتنا ہی بعد کو مائل سمجھیں اور اس کے بطلان کی باعث یا بچھال کو متناہی  
میں اور دشواریاں نہ عم خود میرے آئے ہیں وجود بعد ہی سے انکار کر نہیں  
خدا واد ہو تو ظاہر ہے کہ نہ لاتنا ہی میں کوئی خرابی ہے چنانچہ تفصیل معلوم ہو گا  
نہ متناہی میں کوئی دشواری اور نہ قطع نظر متناہی و لاتنا ہی سے خود وجود  
کوئی دقت متناہی کی صورت میں دشواری تھی تو یہ تھی کہ بعد مجرور ہو یا بعد  
کا و دونوں پر اطلاق اس بات پر گواہ ہے کہ حقیقتہ بعد و دونوں یا مشترک